INFORME SOBRE LA FE

Card. Joseph Ratzinger
Vittorio Messori

CUARTA EDICIÓN
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID 1985
Título de la edición italiana: *Rapporto sulla fede.*

CAPÍTULO I

ENCUENTRO INSÓLITO

Pasión y razón

«Un alemán agresivo, de talante orgulloso; un asceta que empuña la cruz como una espada».

«Un típico bávaro, de aspecto cordial, que vive modestamente en un pisito junto al Vaticano».

«Un Panzer-Kardinal que no ha dejado jamás los atuendos fastuosos ni el pectoral de oro de Príncipe de la Santa Iglesia Romana».

«Va solo, con chaqueta y corbata, frecuentemente al volante de un pequeño utilitario, por las calles de Roma. Al verle, nadie pensaría que se trata de uno de los hombres más importantes del Vaticano».

Y así podríamos seguir. Citas y citas (todas auténticas), naturalmente, tomadas de artículos publicados en diarios de todo el mundo. Son artículos que comentan algunas de las primicias (publicadas en la revista mensual *Jesús*y luego traducidas a muchas lenguas) contenidas en la entrevista que nos concedió el cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto, desde enero de 1982, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, institución vaticana que, como es sabido, hasta hace veinte años se vino llamando durante cuatro siglos "Inquisición Romana y Universal" o "Santo Oficio".

Al leer retratos tan dispares del propio aspecto físico del cardenal

Ratzinger, no faltará algún malicioso que sospeche que también el resto de tales comentarios esté más bien lejos del ideal de "objetividad informativa", del que tan a menudo hablamos los periodistas en nuestras asambleas.

No nos pronunciamos al respecto; nos limitamos a recordar que en todo hay siempre un lado positivo.

En nuestro caso, en estas contradictorias "transformaciones" sufridas por el "Prefecto de la fe" bajo la pluma de algún que otro colega (no de todos, por supuesto) está, acaso, la señal del interés con que ha sido acogida la entrevista con el responsable de una Congregación cuya reserva era legendaria y cuya norma suprema era el secreto.

El acontecimiento era, en efecto, realmente insólito. Al aceptar dialogar con nosotros unos días, el cardenal Ratzinger concedió la más extensa y completa de sus escasísimas entrevistas. Y a ello hay que añadir que nadie en la Iglesia —aparte, naturalmente, el Papa— habría podido responder con mayor autoridad a nuestras preguntas.

La Congregación para la Doctrina de la Fe —téngase en cuenta— es el instrumento del que se sirve la Santa Sede para promover la profundización en la fe y velar por su integridad. Es, pues, la auténtica depositaria de la ortodoxia católica. A ello se debe que ocupe el primer puesto en la lista oficial de las Congregaciones de fa Curia romana; como escribió Pablo VI, al darle precedencia sobre todas las demás en la reforma posconciliar, "es la Congregación que se ocupa de las cosas más importantes".

Así, pues, ante la singularidad de una entrevista tan amplia con el "Prefecto de la fe" —y ante los contenidos que por su claridad y franqueza rayan en la crudeza—, se comprende fácilmente que el interés de algunos comentaristas haya derivado en apasionamiento y en necesidad de alinearse: a favor o en contra.

Una toma de posición, que ha afectado incluso a la propia persona física del cardenal Ratzinger, convertida en positiva o negativa, según el estado de ánimo de cada periodista.

Vacaciones del cardenal

Por lo que a mí respecta, yo estaba al corriente de los escritos de Joseph Ratzinger, pero no le conocía personalmente. La cita quedó concertada para el 15 de agosto de 1984, en la pequeña e ilustre ciudad que los italianos llaman Bressanone y los alemanes Brixen: una de las capitales históricas del territorio que los primeros llaman Alto Adigio y los otros Tirol del Sur; tierra de príncipes obispos, de luchas entre papas y emperadores; campo de encuentro —y, hoy como ayer, de choque—

entre la cultura latina y la germánica. Un lugar casi simbólico, por tanto, aunque ciertamente no elegido a propósito. ¿Por qué, pues, Bressanone-Brixen?

No faltará quien siga imaginándose a los miembros del Sacro Colegio, a los cardenales de la Santa Iglesia Romana, como a unos príncipes que salen los veranos de sus fastuosos palacios de la Urbe para pasar las vacaciones en lugares deliciosos.

Para su eminencia Joseph Ratzinger, cardenal Prefecto, la realidad es muy distinta. Los escasos días en que logra escapar del agosto romano los pasa en la no demasiado fresca cuenca de Bressanone. Y allí no se hospeda en un chalé ni en un hotel, sino que se queda en el seminario, que alquila a precio módico algunas habitaciones, con lo que la diócesis consigue algunos ingresos para el sostenimiento de los estudiantes de teología.

En los pasillos y en el refectorio del antiguo edificio barroco se encuentran ancianos eclesiásticos atraídos por tan modesto veraneo; se cruzan grupos de peregrinos alemanes y austríacos que hacen una parada en su viaje hacia el sur.

El cardenal Ratzinger está allí, toma los sencillos alimentos preparados por las monjas tirolesas sentado a la misma mesa que los sacerdotes en vacaciones. Vive solo, sin el secretario alemán que tiene en Roma y sin más compañía que la eventual de los familiares que vienen a encontrarse con él desde la cercana Baviera.

Uno de sus jóvenes colaboradores de Roma nos ha comentado la intensa vida de oración con que contrarresta el peligro de convertirse en un gran burócrata, rubricador de decretos ajenos a la humanidad de las personas a las que afectan. Con frecuencia —nos decía ese joven— nos reúne en la capilla del palacio para una meditación y oración en común. Hay en él una constante necesidad de enraizar nuestro trabajo diario, frecuentemente ingrato y en contacto con la patología de la fe, en un cristianismo vivido.

Derecha-izquierda. Optimismo-pesimismo

Es, pues, un hombre inmerso por entero en una dimensión religiosa. Y sólo desde esta su perspectiva podremos captar el verdadero sentido de cuanto dice. Desde este punto de vista carecen de sentido esos esquemas *(conservador-progresista; derecha-izquierda)*que proceden de una dimensión bien distinta, la de las ideologías políticas, y no son aplicables, por consiguiente, a la visión de lo religioso, que , al decir de Pascal, «pertenece a otro orden que supera, en profundidad y altura, a todos los demás».

Estaría igualmente fuera de lugar aplicarle otro esquema adocenado (*optimista; pesimista),* porque cuanto más hace suyo el hombre de fe el acontecimiento en que se funda el optimismo por excelencia —la Resurrección de Cristo—, tanto más puede permitirse el realismo, la lucidez y el coraje de llamar a los problemas por su nombre, para afrontarlos sin cerrar los ojos o ponerse gafas de color rosa.

En una conferencia del entonces teólogo, profesor (era el año 1968), encontramos esta conclusión a propósito de la situación de la Iglesia y de su fe: «Puede que esperaseis un panorama más alegre y luminoso. Y habría motivo para ello quizás en algunos aspectos. Pero creo que es importante mostrar las dos caras de cuanto nos llenó de gozo y gratitud en el Concilio, entendiendo bien de este modo el llamamiento y el compromiso implícitos en ello. Y me parece importante denunciar el peligroso y nuevo triunfalismo en el que caen con frecuencia precisamente los contestadores del triunfalismo pasado. Mientras la Iglesia peregrine sobre la tierra no tiene derecho a gloriarse de sí misma. Esta actitud podría resultar más insidiosa que las tiaras y sillas gestatorias, que, en todo caso, son ya motivo más de sonrisas que de orgullo» *(Das Neue Volk Gottes,* p. 150 y ss.).

Este su convencimiento de que «el puesto de la Iglesia en la tierra está solamente al pie de la cruz», ciertamente no conduce —según él— a la resignación, sino a todo lo contrario: «El Concilio —señala— quería señalar el paso de una actitud de conservadurismo a una actitud misionera. Muchos olvidan que el concepto conciliar opuesto a “conservador” no es “progresista”, sino “misionero”».

«El cristiano —recuerda por si hay alguien todavía que le sospeche pesimista— sabe que la historia está ya salvada, y que, al final, el desenlace será positivo. Pero desconocemos a través de qué hechos y vericuetos llegaremos a ese gran desenlace final. Sabemos que los “poderes del infierno” no prevalecerán sobre la Iglesia, pero ignoramos en qué condiciones acaecerá esto».

En un determinado momento le he visto abrir los brazos y brindar su única “receta” frente a una situación eclesial en la que ve luces, pero también insidias: «Hoy más que nunca, el Señor nos ha hecho ser conscientemente responsables de que sólo El puede salvar a su Iglesia. Esta es de Cristo, y a El le corresponde proveer. A nosotros se nos pide que trabajemos con todas nuestras fuerzas, sin dar lugar a la angustia, con la serenidad del que sabe que no es más que un siervo inútil, por mucho que haya cumplido hasta el final con su deber. Incluso en esta llamada a nuestra poquedad veo una de las gracias de este período difícil». «Un período —continúa— en el que se nos pide paciencia, esa forma cotidiana de un amor en el que están

simultáneamente presentes la fe y la esperanza».

A decir verdad (y en aras de esa "objetividad de la información" de la que hemos hablado), a lo largo de los días que pasamos juntos no me ha parecido descubrir en él nada que justifique esa imagen de dogmático, de férreo Inquisidor Mayor con que quieren algunos etiquetarlo. Le he visto alguna vez, sí, amargado, pero también le he oído reír a placer, contando alguna anécdota o comentando alguna ocurrencia. A su sentido del *humour* añade otra característica que contrasta también con ese cliché de "inquisidor": su capacidad de escucha, su disponibilidad a dejarse interrumpir por el interlocutor y su rapidez de respuesta a cualquier pregunta con franqueza total, sin importarle que el magnetófono siguiera funcionando. Un hombre, pues, muy alejado del estereotipo de "cardenal de curia" evasivo y socarronamente diplomático. Periodista ya veterano, habituado, por tanto, a toda clase de interlocutores (altos prelados vaticanos incluidos), confieso haberme quedado alguna vez con la boca abierta al recibir una respuesta clara y directa a todas y cada una de mis preguntas, incluso las más delicadas.

Ni por exceso ni por defecto

Dejo, por tanto, a juicio del lector (sean cuales fueren después sus conclusiones) estas afirmaciones, tal como las hemos transcrito, esforzándonos por ser fieles a cuanto hemos escuchado.

No estará de más recordar que los textos —tanto los del artículo como los de este libro han sido revisados por el interesado, que, al aprobarlos (no sólo en el original italiano, sino también en sus traducciones, empezando por la alemana, que ha servido de norma para las restantes), ha declarado reconocerse en ellos.

Decimos esto por quien —en los vivacísimos comentarios al anuncio previo de esta obra— ha dado a entender que en la entrevista pudiera haber *demasiado* del entrevistador. La aprobación de los textos por parte del cardenal Ratzinger demuestra que no se trata de «el cardenal Ratzinger según un periodista», sino de «el Ratzinger que, entrevistado por un periodista, ha reconocido en tales textos la fidelidad de interpretación». Por lo demás, así parece haberlo confirmado autorizadamente la amplia síntesis publicada por *L'Osservatore Romano.*

Otros, por el contrario, han sospechado o insinuado que en el texto habría *demasiado poco* de nuestra cosecha; algo así como si se hubiera tratado de una operación "pilotada", de un manejo dentro de quién sabe qué compleja estrategia, en la que el periodista queda

reducido a un hombre de paja. Convendrá, pues, puntualizar como se desarrollaron los hechos en toda su sencilla verdad. Los editores con los que colaboro habían cursado una petición corriente de entrevista. La idea era que si el cardenal pudiese disponer no de unas horas, sino de algunos días, el artículo previsto para un diario especializado podría convertirse en libro. Pasado un tiempo, la secretaría del cardenal Ratzinger respondió citando al periodista en Bressanone, donde el Prefecto se puso a disposición del entrevistador, sin que mediara acuerdo previo alguno, con la única condición de revisar los textos antes de su publicación. No hubo, pues, contacto alguno precedente, ni tampoco contacto o intervención de ninguna clase después, sino plena confianza y libertad (en el marco de una obvia fidelidad) para el redactor de las conversaciones.

Entre los que abrigan suspicacias de un *demasiado poco* están quienes acaso nos echan en cara no hacer estado con Joseph Ratzinger suficientemente “polémicos”, “críticos”; más aún, “maliciosos”. Pero tales objeciones provienen de quienes dan lugar a eso que a nosotros nos parece, sin más, un pésimo periodismo: aquel en el que el interlocutor no es más que un pretexto para que el cronista pueda entrevistarse a sí mismo, exhibirse, poniendo de relieve su modo de ver las cosas.

Nosotros, en cambio, entendemos que el verdadero servicio de quienes nos consideramos “Informadores” consiste precisamente en informar a los lectores del punto de vista del entrevistado, dejando a los lectores que juzguen. Animar al interlocutor a que se explique, darle la oportunidad de que diga lo que tiene que decir: esto es lo que, como con cualquier otro, hemos tratado de hacer también con el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pero, eso sí, sin ocultar (quede claro para evitar hipócritas aspavientos sobre una imposible “neutralidad”) nuestro propio compromiso con la aventura de la Iglesia en la encrucijada actual de su historia; y sin esconder que hemos aprovechado la ocasión para tratar de comprender qué es lo que está ocurriendo en una dimensión eclesial que no por ser seglares deja de afectarnos personalmente. Por lo tanto, las preguntas al cardenal, aunque propuestas en nombre de los lectores, eran tam*bién nuestras* preguntas y obedecían también a *nuestra* necesidad de comprender. Es un deber, nos parece, de quien se dice creyente, de quien se reconoce miembro de la Iglesia católica.

Teólogo y pastor

No cabe duda que, al nombrar a Joseph Ratzinger responsable del ex Santo Oficio, Juan Pablo II se propuso realizar una elección de

“prestigio”. Desde 1977, promovido por Pablo VI, era cardenal arzobispo de una diócesis de tan ilustre pasado ,y tan importante presente como Munich. Pero aquel sacerdote llamado por sorpresa a aquella sede episcopal era ya uno de los más famosos pensadores católicos, con un puesto muy claro en cualquier historia de la teología contemporánea.

Nacido en 1927 en Marktl-am Inn, diócesis bávara de Passau; ordenado en 1951, doctorado con una tesis sobre San Agustín y posteriormente profesor de Teología dogmática en las más célebres universidades alemanas (Münster, Tübingen, Regensburg), Ratzinger había alternado publicaciones científicas con ensayos de alta divulgación convertidos en *best-seller*en muchos países. La crítica puso de relieve que sus obras no se movían por eruditos intereses meramente sectoriales, sino por la investigación global de lo que los alemanes llaman *das Wessen,* la esencia misma de la fe y su posibilidad de confrontación con el mundo moderno. En este sentido es típica su *Einführung in das Christentum,*introducción al cristianismo, una especie de clásico incesantemente reeditado, con el que se ha formado toda una generación de clérigos y seglares, atraídos por un pensamiento totalmente “católico” y a la vez totalmente “abierto” al clima nuevo del Vaticano II. En el Concilio, el joven teólogo Ratzinger participó como experto del episcopado alemán, conquistándose el aprecio y solidaridad de quienes en aquellas históricas sesiones veían una ocasión preciosa de adecuar a los tiempos la praxis y la pastoral de la Iglesia.

Un “progresista” equilibrado, en una palabra, si se quiere usar el esquema desorientador de que hemos hablado. En todo caso, y confirmando su reputación de estudioso “abierto”, en 1964 el profesor Ratzinger aparece entre los fundadores de aquella revista internacional *Concilium* que agrupa a la llamada «ala progresista» de la teología, un grupo impresionante, cuyo cerebro dirigente está en la “Fundación Concilium”, en Nimega (Holanda), y que puede disponer de medio millar de colaboradores internacionales, que anualmente producen unas dos mil páginas traducidas a todas las lenguas. Hace veinte años, Joseph Ratzinger estaba allí, entre los fundadores y directivos de una publicación-institución que habría de convertirse en interlocutor crítico de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

¿Qué supuso tal colaboración para quien iba a ser, con el tiempo, Prefecto del ex Santo Oficio? ¿Una desgracia? ¿Un pecado de juventud? Y entretanto, ¿qué ha ocurrido? ¿Un viraje en su pensamiento? ¿Un “arrepentimiento”?

Se lo preguntaré como bromeando, pero su respuesta será rápida

y seria: «No soy yo el que ha cambiado, han cambiado ellos. Desde las primeras reuniones presenté a mis colegas estas dos exigencias. *Primera*: nuestro grupo no debía ser sectario ni arrogante, como si nosotros fuéramos la nueva y verdadera Iglesia, un magisterio alternativo que lleva en el bolsillo la verdad del cristianismo. Se*gunda:* teníamos que ponernos ante la realidad del Vaticano II, ante la letra y el espíritu auténticos del auténtico Concilio, y no ante un imaginario Vaticano II, sin dar lugar, por tanto, a escapadas en solitario hacia adelante. Estas exigencias, con el tiempo, fueron teniéndose cada vez menos presentes, hasta que se produjo un viraje —situable en torno a 1973— cuando alguien empezó a decir que los textos del Vaticano III no podrían ser ya el punto de referencia de la teología católica. Se decía, en efecto, que el Concilio pertenecía todavía al "momento tradicional, clerical" de la Iglesia, y que, por tanto, había que superarlo; no era, en suma, más que un simple punto de partida. Para entonces yo ya me había desvinculado tanto del grupo de dirección como del de los colaboradores. He tratado siempre de permanecer fiel al Vaticano II, este *hoy* de la Iglesia, sin nostalgias de un ayer irremediablemente pasado y sin impaciencias por un *mañana* que no es nuestro».

Y, pasando de la abstracción teórica a la concreción de la experiencia personal, prosigue: «Me gustaba mi trabajo docente de investigación. Ciertamente no aspiré a estar al frente de la archidiócesis de Munich, primero, y de la Congregación para la Doctrina de la Fe, después. Se trata de un servicio muy duro, pero que me ha permitido comprender, estudiando diariamente los informes que llegan a mi mesa desde todo el mundo, en que consiste la preocupación por la Iglesia universal Desde mi silla, bien incómoda (pero que al menos me permite ver el cuadro general), me he dado cuenta de que determinada "contestación" de ciertos teólogos lleva el sello de las mentalidades típicas de la burguesía opulenta de Occidente. La realidad de la Iglesia concreta, del humilde pueblo de Dios, es bien diferente de como se la imaginan en esos laboratorios donde se destila la utopía».

La sombra del Santo Oficio

Se juzgue como se juzgue, es, pues, un hecho objetivo: el llamado "gendarme de la fe" no es en realidad un hombre de la *Nomenklatura,* un funcionario que sólo entiende de curias y estructuras; es un hombre de estudio con experiencia pastoral concreta.

Por otro lado, tampoco la Congregación que ha sido llamado a presidir es ya aquel Santo Oficio en torno al cual (en virtud de efectivas responsabilidades históricas, pero también por influencia de la propaganda antieclesiástica desde el setecientos europeo hasta hoy) se

había creado una tenebrosa “leyenda negra”. En nuestros días, la propia investigación histórica a cargo de seglares reconoce que el Santo Oficio real se ha comportado con más ecuanimidad, moderación y cautela de lo que pretende cierto mito tenaz alojado en la imaginación del hombre de la calle.

Los estudiosos recomiendan además distinguir entre «Inquisición española» e «Inquisición Romana y Universal». Esta última fue creada en 1542 por Paulo III, el papa que buscaba por todos los medios convocar el Concilio que iba a pasar a la historia con el nombre de Trento. Como primera medida para la reforma católica y para detener la herejía que desde Alemania y Suiza amenazaba Con extenderse por doquier, Paulo III instituyó un organismo especial integrado por seis cardenales, con potestad para intervenir allí donde se creyera necesario. Esta nueva institución no tenía al principio carácter permanente ni siquiera un nombre oficial; solamente después fue llamada *Santo Oficio o Congregación de la Inquisición Romana y Universal.* Nunca sufrió injerencias del poder secular y adoptó un sistema procesal preciso, dotado de ciertas garantías, al menos con relación a la situación jurídica de los tiempos y a las asperezas de las luchas. Cosa que no sucedió, en cambio, con la Inquisición española, que fue algo bien distinto: fue de hecho un tribunal del rey de España, un instrumento del absolutismo estatal que (surgido en su origen contra judíos y musulmanes sospechosos de “conversión ficticia” a un catolicismo entendido por la Corona también como instrumento político) actuó frecuentemente en contraste con Roma, desde donde los Papas no dejaron de hacer admoniciones y protestas.

Sea lo que fuere, hoy ya, incluso en lo que se refiere a la Inquisición romana o ex Santo Oficio, todo esto —empezando por el nombre— no es más que un recuerdo. Como decíamos, esta Congregación fue la primera que reformó Pablo V , mediante un motu proprio del 7 de diciembre de 1965, último día del Concilio. La reforma, pese a las modificaciones procesales introducidas, la ratificó en su tarea de velar por la rectitud de la fe, pero le asignó también un papel positivo: de estímulo, de propuesta y orientación.

Cuando pregunté a Ratzinger si le costó mucho pasar de ser teólogo (al que Roma, por cierto, no perdía de vista) a convertirse en controlador de la labor de los teólogos, no vaciló en responderme: «jamás habría aceptado prestar este servicio eclesial si mi cometido hubiera sido, ante todo, el de ejercer un control. Con la reforma, nuestra Congregación ha conservado, sí, unas tareas de decisión e intervención, pero *el motu proprio* de Pablo VI le asigna como objetivo prioritario el papel constructivo de “promover la sana doctrina a fin de

brindar nuevas energías a los mensajeros del Evangelio". Naturalmente, estamos llamados como antes a vigilar, a "corregir los errores y a conducir al recto camino a los equivocados", como señala el propio documento, pero esta protección de la fe debe ir acompañada de la promoción».

¿Un servicio incomprendido?

Sin embargo, a pesar de todas las reformas, hay, incluso entre los católicos, muchos que no logran entender ya el sentido de servicio prestado a la Iglesia por esta Congregación, que, arrastrada al banquillo de los acusados, tiene también derecho a hacer que se oigan sus razones, que mas o menos suenan así, si hemos. entendido bien cuanto se encuentra en documentos y publicaciones y cuanto nos han dicho teólogos que defienden su función, considerándola hoy «más que nunca esencial».

Dicen éstos:

«Punto irrenunciable de partida, es, ahora y siempre, una prospectiva religiosa, fuera de la cual cuanto es servicio aparecería como. intolerancia y cuanto es obligada solicitud podría parecer dogmatismo. Si se entra, pues, en una dimensión religiosa, se comprende que la fe es el bien más alto y precioso. Y, en consecuencia, el que vela para que no se corrompa debería ser considerado —al menos por parte de los creyentes— todavía más benemérito que el que se ocupa de la salud del cuerpo. El Evangelio nos recomienda "no temer a quienes matan el cuerpo", sino "más bien a los que, junto con el cuerpo, pueden matar también el alma" (Mt 10,28). Y el propio Evangelio, —recogiendo palabras del Antiguo Testamento, recuerda que el hombre no vive "sólo de pan", sino ante todo de la "Palabra de Dios" (Mt 4,4). Ahora bien, esa Palabra, más indispensable que el alimento, debe ser acogida en su autenticidad y conservada al abrigo de contaminaciones. La pérdida del verdadero concepto de Iglesia y la reducción de la esperanza únicamente al horizonte de la historia (donde lo que sobre todo cuenta es el cuerpo", el "pan", y no "el alma", la "Palabra de Dios") son los responsables de que aparezca como irrelevante, cuando no anacrónico o, peor aún, nocivo, el servicio de una Congregación como la de la Doctrina de la Fe».

Siguen hablando los defensores de la Congregación de la que Joseph Ratzinger es el Prefecto: «Circulan por ahí *slogans* facilones. A tenor de uno de ellos, lo que cuenta hoy sería solamente la *ortopraxis, es* decir, el "comportarse bien", "amar al prójimo". En cambio, tendría valor secundario, cuando no alienante, la preocupación por la *ortodoxia,*es decir, el "creer de modo recto", según el sentido verdadero

de la Escritura leída dentro de la Tradición de la Iglesia. Fácil *slogan*éste, por su superficialidad, porque (en todo tiempo, pero hoy sobremanera) ¿acaso no cambian radicalmente los contenidos de la *ortopraxis,* del amor al prójimo, según se entienda de un modo u otro la *ortodoxia?* Para poner un ejemplo de actualidad en el tema candente del tercer Mundo y América Latina: ¿Cuál es la praxis justa para socorrer a los pobres de forma verdaderamente cristiana y por tanto eficaz? ¿La opción por una *acción* correcta no presupone acaso un *pensamiento* correcto?, ¿no remite a la búsqueda de una ortodoxia?».

Estas son, pues, algunas de las razones sobre las que se nos invita a pronunciarnos.

Hablando con él de estas cuestiones preliminares, indispensables para entrar en el mello de la cuestión, el propio Ratzinger me dijo: «En medio de un mundo donde, en el fondo, el escepticismo ha contagiado también a muchos creyentes, es un verdadero escándalo la convicción de la Iglesia de que hay una Verdad con mayúscula y que esta Verdad es reconocible, expresable y, dentro de ciertos límites, definible también con precisión. Es un escándalo que comparten también católicos que han perdido de vista la esencia de la Iglesia, que no es una organización únicamente humana, y debe defender un depósito que no es suyo, cuya proclamación y transmisión tiene que garantizar a través de u n Magisterio que lo reproponga de modo adecuado a los hombres de todas las épocas».

Pero sobre el tema de la Iglesia, puntualiza enseguida, volverá más adelante; porque, para él, en este punto estaría una de las raíces de la crisis actual.

«Todavía hay herejías»

Pese al nuevo papel también positivo asumido por la Congregación —me permito observar—, ésta sigue manteniendo la facultad de intervenir allí donde sospeche que anidan “herejías” que amenacen la autenticidad de la fe. Términos como “herejía” o “herético” suenan, a nuestros oídos modernos, como algo tan raro que nos vemos precisados a ponerlos entre comillas. Al pronunciarlos o escribirlos nos sentimos arrastrados a épocas que parecen remotas. Eminencia, pregunto, ¿quedan de verdad “herejes”?, ¿sigue habiendo “herejías”?

«No soy yo quien responde —replica el cardenal—; lo hace el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983 tras veinticuatro años de trabajo que lo han rehecho de arriba abajo y lo han puesto perfectamente en línea con la renovación conciliar. En el canon (es decir, artículo) 751 se dice: “Se llama herejía la negación pertinaz,

después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma". Por lo que se refiere a las sanciones, el canon 1.364 establece que el hereje —a la par que el apóstata y el cismático— incurre en la excomunión *latae sententiae.* Y esto, que es válido para todos los fieles, agrava las medidas contra el hereje que además sea sacerdote. Vemos, por tanto, que, también para la Iglesia posconciliar (y valga esta expresión que no acepto y explicaré por qué), herejes y herejías —rubricadas por el nuevo Código como "delitos contra la religión y la unidad de la Iglesia"— existen y está previsto el modo de defender de ellas a la comunidad».

Y prosigue: «La palabra de la Escritura es actual para la Iglesia de todos los tiempos. Por lo tanto, tiene hoy también actualidad la admonición de la segunda carta de Pedro a que nos guardemos "de los falsos profetas y de los falsos maestros que inculcarán perniciosas herejías" (2,1). El error no es complementario de la verdad. No olvidemos que, para la Iglesia, la fe es un "bien común", una riqueza que pertenece a todos, empezando por los pobres y los más indefensos frente a las tergiversaciones; así que defender la ortodoxia es para la Iglesia una obra social en favor de todos los creyentes. En esta perspectiva, cuando se está ante el error, no hay que olvidar que se deben tutelar los derechos individuales de cada teólogo, pero también los derechos de la comunidad. Naturalmente, visto todo a la luz del alto aviso evangélico: "verdad en la caridad". También por esto, aquella excomunión en la que hoy sigue incurriendo el hereje es considerada como "sanción medicinal", en el sentido de una pena que no busca tanto el castigo como la corrección y curación. Quien, convicto de su error, lo reconoce, es siempre acogido con los brazos abiertos, como un hijo especialmente querido, en la plena comunión de la Iglesia».

Sin embargo —observo—, todo esto parece, ¿cómo diríamos?, demasiado simple y transparente como para estar en consonancia con la realidad de nuestro tiempo, tan poco susceptible de esquemas prefijados.

«Eso es verdad —responde—. Las cosas, en concreto, no son tan claras como las define (no podría proceder de otra forma) el nuevo Código. Esa "negación" y esa "duda pertinaz" de que se habla no las encontramos hoy día casi nunca. Y no porque no existan, sino porque no quieren aparecer como tales. Casi siempre las propias hipótesis teológicas se opondrán al Magisterio diciendo que éste no expresa la fe de la Iglesia, sino sólo "la arcaica teología romana". Dirán que no es la Congregación, sino ellos, los "herejes", los que están en posesión del sentido "auténtico" de la fe transmitida. A diario admiro la habilidad de los teólogos que logran sostener exactamente lo contrario de lo que con

toda claridad está escrito en los documentos del Magisterio. Y, sin embargo, tal vuelco se presenta, mediante hábiles artificios dialécticos, como el "verdadero" significado del documento que se discute».

CAPÍTULO II

DESCUBRIR DE NUEVO EL CONCILIO

Dos errores contrapuestos

Entrando en materia, nuestro coloquio no podía sino comenzar por el acontecimiento extraordinario del Concilio Ecuménico Vaticano II, de cuya clausura se conmemoran los veinte años en 1985. Veinte años que han cambiado a la Iglesia católica mucho más que dos siglos.

Acerca de la importancia, la riqueza, la oportunidad y la necesidad de los grandes documentos del Vaticano II, nadie que sea y quiera seguir siendo católico puede alimentar dudas de ningún género. Comenzando, naturalmente, por el cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El solo hecho de mencionarlo parece más ridículo que superfluo; a pesar de ello, en algunos comentarios desconcertantes hechos a raíz del anuncio del contenido de esta entrevista no ha faltado quien abrigara dudas al respecto.

Sin embargo, las palabras que reproducíamos del cardenal Ratzinger en defensa firme del Vaticano II y de sus decisiones no sólo eran del todo claras, sino que habían sido reiteradas por él en numerosas ocasiones

Entre los innumerables ejemplos que podríamos aducir está su intervención con ocasión de los diez años de la clausura del Concilio, en 1975. En Bressanone, releí al cardenal las palabras de aquella intervención y me confirmó que hoy se reconoce en ellas enteramente.

Escribía, pues, diez años antes de nuestro coloquio: «El Vaticano II se encuentra hoy bajo una luz crepuscular. La corriente llamada "progresista" lo considera completamente superado desde hace tiempo y, en consecuencia, como un hecho del pasado, carente de significación en nuestro tiempo. Para la parte opuesta, la corriente "conservadora", el Concilio es responsable de la actual decadencia de la Iglesia católica y se le acusa incluso de apostasía con respecto al concilio de Trento y al Vaticano I: hasta tal punto que algunos se han atrevido a pedir su anulación o una revisión tal que equivalga a una anulación».

Continuaba: «Frente a estas dos posiciones contrapuestas hay que dejar bien claro, ante todo, que el Vaticano II se apoya en la misma autoridad que el Vaticano I y que el concilio Tridentino: es decir, el Papa y el colegio de los obispos en comunión con él. En cuanto a los contenidos, es preciso recordar que el Vaticano II se sitúa en rigurosa

continuidad con los dos concilios anteriores y recoge literalmente su doctrina en puntos decisivos».

De aquí deducía Ratzinger dos consecuencias: «*Primera*: Es imposible para un católico tomar Posiciones *en favor* del Vaticano II y *en contra de* Trento o del Vaticano I. Quien acepta el Vaticano II, en la expresión clara de su letra y en la clara intencionalidad de su espíritu, afirma al mismo tiempo la ininterrumpida tradición de la Iglesia, en particular los dos concilios precedentes. Valga esto para el así llamado “progresismo”, al menos en sus formas extremas. *Segunda:* Del mismo modo, es imposible decidirse *en favor* de Trento y del Vaticano I y *en contra* del Vaticano II. Quien niega el Vaticano II, niega la autoridad que sostiene a los otros dos concilios y los arranca así de su fundamento. Valga esto para el así llamado “tradicionalismo”, también éste en sus formas extremas. Ante el Vaticano II, toda opción partidista destruye un todo, la historia misma de la Iglesia, que sólo puede existir como unidad indivisible».

«Descubramos el verdadero Vaticano II»

No son, pues, ni el Vaticano II ni sus documentos (huelga casi mencionarlo) los que constituyen problema. En todo caso, a juicio de muchos —y Joseph Ratzinger se encuentra entre estos desde hace tiempo—, el problema estriba en muchas de las interpretaciones que se han dado de aquellos documentos, interpretaciones que habrían conducido a ciertos frutos de la época posconciliar.

Desde hace mucho tiempo, el juicio de Ratzinger sobre este período es tajante: «Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad».

Así explica e cardenal este severo juicio (que ha repetido a lo largo del coloquio, pero que no debería sorprender a nadie, sea cual sea la opinión que merezca, puesto que ha sido reiterado por él en numerosas ocasiones): «Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que —en palabras de Pablo VI— se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo, y se ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y en el desaliento. Esperábamos un salto hacia adelante, y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un presunto “espíritu del Concilio”, provocando de este modo

su descrédito».

Seguía diciendo Ratzinger hace diez años: «Hay que afirmar sin ambages que una reforma real de la Iglesia presupone un decidido abandono de aquellos caminos equivocados que han conducido a consecuencias indiscutiblemente negativas».

En cierta ocasión escribió: «El cardenal Julius Döpfner decía que la Iglesia del posconcilio es un gran astillero. Pero un espíritu crítico añadía a esto que es un gran astillero donde se ha perdido de vista el proyecto y donde cada uno continúa trabajando a su antojo. El resultado es evidente».

Pero no deja de repetir con la misma claridad que «en sus expresiones oficiales, en sus documentos auténticos, el Vaticano II no puede considerarse responsable de una evolución que —muy al contrario— contradice radicalmente tanto la letra como el espíritu de los Padres conciliares».

Dice: «Estoy convencido de que los males que hemos experimentado en estos veinte años no se deben al Concilio “verdadero”, sino al hecho de haberse desatado en el *interior* de la Iglesia ocultas fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas, de un optimismo fácil, de un énfasis en la modernidad, que ha confundido el progreso técnico actual con un progreso auténtico e integral. Y, en el *exterior,* al choque con una revolución cultural: la afirmación en Occidente del estamento medio-superior, de la nueva “burguesía del terciario”, con su ideología radicalmente liberal de sello individualista, racionalista y hedonista».

La consigna, la exhortación de Ratzinger a todos los católicos que quieran seguir siendo tales, no es ciertamente un “volver atrás”, sino un «volver a los textos auténticos del auténtico Vaticano II». Para él, insiste «defender hoy la verdadera Tradición de la Iglesia significa defender el Concilio. Es también culpa nuestra si de vez en cuando hemos dado ocasión (tanto a la “derecha” como a la “izquierda”) de pensar que el Vaticano II representa una “ruptura”, un abandono de la Tradición. Muy al contrario, existe una continuidad que no permite ni retornos al pasado ni huidas hacia delante, ni nostalgias anacrónicas ni impaciencias injustificadas. Debemos permanecer fieles al *hoy* de la Iglesia; no al *ayer* o al *mañana:* y este hoy de la Iglesia son los documentos auténticos del Vaticano II. Sin *reservas* que los cercenen. Y sin *arbitrariedades* que los desfiguren».

Una receta contra el anacronismo

Crítico ante la “Izquierda”, Ratzinger no es en modo alguno

condescendiente con la “derecha”, con aquel tradicionalismo integrista que se halla hoy representado por el anciano obispo Marcel Lefébvre. Me ha dicho a este propósito: «No veo futuro alguno para una posición tan ilógica y descabellada. El punto de partida de estos integristas es el Vaticano I y su Definición del primado del Papa. Pero ¿por qué los Papas hasta Pío XII y no más allá? ¿Acaso la obediencia a la Santa Sede depende de las épocas y las simpatías?»

Pero es un hecho, observo, que si Roma ha intervenido ante la “izquierda”, no lo ha hecho hasta ahora con el mismo vigor ante la “derecha”.

Responde: «Los adictos a Mons. Lefébvre afirman lo contrario. Dicen que al benemérito y anciano arzobispo se le ha aplicado inmediatamente el duro castigo de la suspensión *a divinis,* mientras que se muestra una tolerancia incomprensible con toda suerte de desviaciones de la otra parte. No quiero terciar en la discusión sobre la mayor o menor severidad aplicada a unos y otros. Los dos tipos de reacción son desde luego de muy diversa naturaleza. Las desviaciones a la “izquierda” representan en la Iglesia sin duda una vasta corriente del pensar y actuar de hoy, pero en ningún lugar ha llegado a cristalizarse en un fondo común jurídicamente tangible. El movimiento de Mons. Lefébvre, en cambio, es presuntamente mucho menos vasto, pero dispone de conventos, seminarios y de un ordenamiento jurídico netamente definido, etc. Es evidente que debe hacerse todo lo posible para que este movimiento no degenere en un verdadero cisma, en el que incurriría si el arzobispo se decidiera a consagrar obispos. Esto, gracias a Dios, no lo ha hecho todavía, esperando la reconciliación. Hoy, en el ámbito ecuménico, se deplora que en tiempos pasados no se hiciera más para evitar las nacientes disensiones con una mayor comprensión hacia los grupos afectados y una mayor disponibilidad a la reconciliación. Es, pues, natural, que este criterio nos sirva hoy de norma de comportamiento. Hemos de empeñarnos por la reconciliación, hasta donde se pueda y en la medida en que se pueda, aprovechando todas las oportunidades que se nos ofrezcan».

Pero Lefébvre, digo, ha ordenado y continua ordenando sacerdotes.

«Para el derecho de la Iglesia, se trata de ordenaciones ilícitas, pero no inválidas —replica—. Hay que considerar también el aspecto humano de estos jóvenes que, para la Iglesia, son “verdaderos” sacerdotes, aunque en situación irregular. Sus puntos de partida y sus orientaciones difieren mucho. Algunos están muy influenciados por su situación familiar y han tomado sus decisiones en función de ella. Otros han sufrido desengaños con la Iglesia actual y se han sumido en

amarguras y negaciones. No faltan quienes desean trabajar en la pastoral normal de la Iglesia, pero, ante la insatisfactoria situación que se creó en los seminarios de algunos países, se aferran a sus decisiones. Así resulta que unos se encuentran bien en cierto modo con la escisión, mientras otros muchos esperan la reconciliación y con esta esperanza persisten en la comunidad sacerdotal de Mons. Lefébvre».

La receta que propone para "desmontar" el caso Lefébvre y otras resistencias anacrónicas parece reflejar el pensamiento de los últimos Papas, desde Pablo VI a nuestros días: «Estas absurdas situaciones han podido mantenerse hasta ahora gracias precisamente a la arbitrariedad y la imprudencia de ciertas interpretaciones posconciliares. Mostremos el verdadero rostro del Concilio y caerán por su base estas falsas protestas».

Espíritu y anti-espíritu

Pero, digo, en cuanto al "verdadero" Concilio, los pareceres no coinciden: aparte de aquel "neo-triunfalismo" al que hacía referencia y que se resiste a mirar de frente a la realidad, se está de acuerdo, en general, en que la Iglesia se encuentra actualmente en una difícil situación. Pero las opiniones se dividen tanto para el diagnóstico como para la terapia. El *diagnóstico.* de algunos es que los diferentes aspectos de la crisis no son sino fiebres benignas, propias de un período de crecimiento; para otros, en cambio, son síntomas de una enfermedad grave. En cuanto a la *terapia,* unos piden una mayor aplicación del Vaticano II, incluso más allá de los textos; otros, una dosis menor de reformas y cambios. ¿Cómo escoger? ¿A quién dar la razón?

Responde: «Como explicaré ampliamente, mi diagnóstico es que se trata de una auténtica crisis que hay que cuidar y sanar. Repito que para esta curación el Vaticano II es una realidad que debe aceptarse plenamente. Con la condición, sin embargo, de que no se considere como un punto de partida del cual hay que alejarse a toda prisa, sino como una base sobre la que construir sólidamente. Además, estamos hoy descubriendo la función "profética" del Concilio: algunos textos del Vaticano II, en el momento de su proclamación, parecían adelantarse a los tiempos que entonces se vivían. Después han tenido lugar revoluciones culturales y terremotos sociales que los Padres no podían en absoluto prever, pero que han puesto de manifiesto que sus respuestas —entonces anticipadas— eran las que exigía el futuro inmediato. He aquí por qué volver de nuevo a los documentos resulta hoy particularmente actual: ponen en nuestras manos los instrumentos

adecuados para afrontar los problemas de nuestro tiempo. Estamos llamados a reconstruir la Iglesia, no *a pesar,* sino *gracias* al verdadero Concilio».

A este Concilio "verdadero" al menos en su diagnóstico, «se contrapuso, ya durante las sesiones y con mayor intensidad en el período posterior, un sedicente "espíritu del Concilio", que es en realidad su verdadero "antiespíritu". Según este pernicioso *Konils-Ungeist,* todo lo que es "nuevo" (o que por tal se tiene: ¡cuánta antiguas herejías han reaparecido en estos años bajo capa de novedad!) sería siempre en cualquier circunstancia mejor que lo que se ha dado en el pasado o lo que existe en el presente. Es el antiespíritu, según el cual la historia de la Iglesia debería comenzar con el Vaticano II, considerado como una especie de punto cero».

«No ruptura, sino continuidad»

Insiste en que quiere ser muy preciso en este punto: «Es necesario oponerse decididamente a este esquematismo de un *antes*y de un *después* en la historia de la Iglesia; es algo que no puede justificarse a partir de los documentos, los cuales no hacen sino reafirmar la continuidad del catolicismo. No hay una Iglesia "pre" o "post" conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que El mismo le ha confiado. En esta historia no hay saltos, no hay rupturas, no hay solución de continuidad. El Concilio no pretendió ciertamente introducir división alguna en el tiempo de la Iglesia».

Continuando su análisis, afirma que «la intención del Papa que tomó la iniciativa del Vaticano II, Juan XXIII, y de aquel que lo continuó fielmente, Pablo VI, no era poner en discusión un *depositum fidei)* que, muy al contrario, ambos tenían por incontrovertido y libre ya de toda amenaza».

¿Quiere tal vez subrayar, como hacen algunos, la intención predominantemente *pastoral,* más que *doctrinal,* del Vaticano II?

«Quiero decir que el Vaticano II no quería ciertamente "cambiar" la fe, sino reproponerla de manera eficaz. Quiero decir que el diálogo es posible únicamente sobre la base de una identidad indiscutida; que podemos y debemos "abrirnos", pero sólo cuando estemos verdaderamente seguros de nuestras propias convicciones. La identidad firme es condición de la apertura. Así lo entendían los Papas y los Padres conciliares, algunos de los cuales pudo parecer, tal vez, que se dejaron ganar por aquel optimismo un poco ingenuo de aquellos tiempos, un optimismo que en la perspectiva actual nos parece poco

crítico y realista. Pero si pensaron poder abrirse con confianza a lo que de positivo hay en el mundo moderno, fue precisamente porque estaban seguros de su identidad, de su fe. En contraste con esta actitud, muchos católicos, en estos años, se han abierto sin filtros ni freno al mundo y a su cultura, al tiempo que se interrogaban sobre las bases mismas del *depositum fidei,* que para muchos habían dejado de ser claras».

Continúa: «El Vaticano II tenía razón al propiciar una revisión de las relaciones entre Iglesia y mundo. Existen valores que, aunque hayan surgido fuera de la Iglesia, pueden encontrar —debidamente purificados y corregidos— un lugar en su visión. En estos últimos años se ha hecho mucho en este sentido. Pero demostraría no conocer ni a la Iglesia ni al mundo quien pensase que estas dos realidades pueden encontrarse sin conflicto y llegar a mezclarse sin más».

¿Propone acaso volver de nuevo a la antigua espiritualidad de “oposición al mundo”?

«No son los cristianos los que se oponen al mundo. Es el mundo el que se opone a ellos cuando se proclama la verdad sobre Dios, sobre Cristo y sobre el hombre. El mundo se rebela siempre que al pecado y a la gracia se les llama por su propio nombre. Superada ya la fase de “aperturas” indiscriminadas, es hora de que el cristiano descubra de nuevo la conciencia responsable de pertenecer a una minoría y de estar con frecuencia en contradicción con lo que es obvio, lógico y natural para aquello que el Nuevo Testamento llama —y no ciertamente en sentido positivo— “el espíritu del mundo”. Es tiempo de encontrar de nuevo el coraje del anticonformismo, la capacidad de oponerse, de denunciar muchas de las tendencias de la cultura actual, renunciando a cierta eufórica solidaridad posconciliar».

¿Restauración?

Llegados a este punto —como a lo largo de todo el coloquio, el magnetófono zumbaba en el silencio de la habitación abierta al jardín del seminario—, he planteado al cardenal Ratzinger la pregunta cuya respuesta ha suscitado las más vivas reacciones. Estas reacciones se deben también al modo incompleto con que se ha reproducido y al contenido emotivo de la palabra utilizada («restauración»), que nos remite a épocas históricas ciertamente irrepetibles y —al menos a nuestro juicio— no deseables.

He preguntado, pues, al Prefecto de la fe: pero entonces, si nos atenemos a sus palabras, parecerían tener razón aquellos que afirman que la jerarquía de la Iglesia pretendería cerrar la primera fase del

posconcilio, y que (aunque retornando no al preconcilio, sino a los documentos "auténticos" del Vaticano II) la misma jerarquía intentaría proceder ahora a una especie de "restauración".

He aquí la respuesta textual del cardenal: «Si por "restauración" se entiende un volver atrás, entonces no es posible restauración alguna. La Iglesia avanza hacia el cumplimiento de la historia, con la mirada fija en el Señor que viene. No: no se vuelve ni puede volverse atrás. No hay, pues, "restauración" en este sentido. Pero si por "restauración" entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio *(die Suche auf ein neues Gleichgewicht)* después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, pues bien, entonces una "restauración" entendida en este sentido (es decir, un equilibrio renovado de las orientaciones y de los valores en el interior de la totalidad católica) sería del todo deseable, y por lo demás, se encuentra ya en marcha en la Iglesia. En este sentido puede decirse que se ha cerrado la primera fase del posconcilio»2.

(2 Texto en nota: En muchos comentarios periodísticos a esta respuesta no se ha recogido la palabra "restauración" con todas las precisiones necesarias y que aquí se reseñan. Esta es la razón de que, interpelado por un periódico, el cardenal Ratzinger declarase por escrito lo siguiente:

"Ante todo, quiero simplemente recordar lo que he dicho en realidad: no se da ningún retorno al pasado; una restauración así entendida no sólo es imposible, sino que ni siquiera es deseable. La Iglesia avanza hacia el cumplimiento de la historia, teniendo ante su mirada al Señor que viene. Pero si el término "restauración" se entiende según su contenido semántico, es decir, como recuperación de valores perdidos en el interior de una nueva totalidad, diría entonces que es precisamente este el cometido que hoy se impone, en el segundo periodo del posconcilio. Sin embargo, la palabra "restauración", para nosotros, hombres de nuestro tiempo, se encuentra determinada lingüísticamente de tal modo que resulta difícil atribuirle este significado. En realidad, quiere decir literalmente lo mismo que la palabra "reforma", término este último que tiene para nosotros un sentido totalmente distinto.

»Tal vez pueda esclarecer la cosa con un ejemplo sacado de la historia. En mi opinión, Carlos Borromeo es la expresión clásica de una verdadera reforma, es decir, de una renovación que conduce hacia adelante, precisamente, porque enseña a vivir de un modo nuevo los valores permanentes, teniendo presente la totalidad del hecho cristiano

y la totalidad del hombre. Puede decirse ciertamente que Carlos reconstruyó ("restauró") la Iglesia católica, la cual, en el Milán de aquel entonces, se hallaba casi destruida, sin retornar por esto al medievo; al contrario, creó una forma moderna de Iglesia. Cuán poco "restauradora" fuese una tal "reforma" se comprende, por ejemplo, por el hecho de que Carlos suprimiera una orden religiosa entonces en decadencia y asignase sus bienes a nuevas comunidades vivas. ¿Quién posee hoy el valor de declarar definitivamente superado lo que se halla interiormente muerto (y continúa viviendo sólo exteriormente) y de confiarlo con claridad a la energía de los nuevos tiempos? Con frecuencia, nuevos fenómenos de despertar cristiano encuentran la hostilidad precisamente de quienes se presentan como reformadores, los cuales, a su vez, defienden espasmódicamente instituciones que continúan existiendo sólo en contradicción consigo mismas.

»En Carlos Borromeo podéis ver, por lo tanto, lo que yo he querido decir con "reforma" (o "restauración", en su significado originario): vivir proyectados hacia una totalidad, vivir de un "sí" que reconduce a la unidad las fuerzas recíprocamente encontradas de la existencia humana. Un "sí" que les confiere un sentido positivo en el interior de la totalidad. En Carlos se puede también ver cuál es el presupuesto esencial para una renovación semejante. Carlos pudo convencer a otros porque él mismo era un hombre convencido. Pudo conservar su certeza en medio de las contradicciones de su tiempo porque él mismo las vivía. Y las podía vivir porque era cristiano en el más profundo sentido de la palabra, es decir: estaba totalmente centrado en Cristo. Lo que verdaderamente cuenta es restablecer esta integral relación con Cristo. De esta relación integral con Cristo no se puede convencer a nadie sólo con argumentos; pero se la puede vivir y, a través de esta vivencia, hacerla creíble a los otros, invitándoles a compartirla» (fin de la nota 2).

Efectos imprevistos

Lo que en realidad sucede, me explica, es que «la situación ha cambiado; el clima ha empeorado mucho con relación a aquel que favorecía una euforia cuyos frutos están hoy ante nosotros, como una seria advertencia. El cristiano debe ser realista; con un *realismo* que no es otra cosa que atención completa a los signos de los tiempos. Por esto, no me cabe en la cabeza que se pueda pensar (con un sentido nulo de la realidad) en seguir caminando como si el Vaticano II no hubiera existido nunca. Los efectos concretos que hoy contemplamos no corresponden a las intenciones de los Padres, pero no podemos ciertamente decir: "mejor sería que nunca hubiera existido". El cardenal

Henry Newman, historiador de los concilios, el gran estudioso convertido al catolicismo, decía que el Concilio representa siempre un riesgo para la Iglesia; es necesario, en consecuencia, convocarlo sólo para pocas cosas y no prolongarlo demasiado. Es verdad que las reformas exigen tiempo, paciencia y que entrañan riesgos; pero no es lícito decir: “dejemos de hacerlas, porque son peligrosas”. Creo que el tiempo verdadero del Vaticano II no ha llegado todavía, que su acogida auténtica aún no ha comenzado; sus documentos fueron en seguida sepultados bajo una luz de publicaciones con frecuencia superficiales o francamente inexactas. La lectura de la *letra* de los documentos nos hará descubrir de nuevo su verdadero *espíritu.* Si se descubren en esta su verdad, estos grandes documentos nos permitirán comprender lo que ha sucedido y reaccionar con nuevo vigor. Lo repito: el católico que con lucidez y, por lo tanto, con sufrimiento, ve los problemas producidos en su Iglesia por las deformaciones del Vaticano II, debe encontrar en este mismo Vaticano II la posibilidad de un nuevo comienzo. El Concilio es *suyo;* no es de aquellos que se empeñan en seguir un camino que ha conducido a resultados catastróficos; no es de aquellos que —no por casualidad— ya no saben qué hacer con el Vaticano II, el cual no es a sus ojos más que una especie de “fósil de la era clerical”».

Se ha observado, digo, que el Vaticano II es un *unicum* porque ha sido, tal vez, el primer Concilio de la historia convocado no bajo la presión de exigencias urgentes, de crisis, Sino en un momento que parecía (al menos en apariencia) de tranquilidad para la vida eclesial. Las crisis han sobrevenido después y no sólo en el interior de la Iglesia, sino en sociedad entera. ¿No cree que se puede decir (tomando pie de una sugerencia suya anterior) que la Iglesia se habría visto obligada a afrontar en todo caso aquellas revoluciones culturales, pero que, sin el Concilio, su estructura habría sido más rígida y los daños habrían podido ser más graves? Su estructura posconciliar, más flexible y elástica, ¿no le ha permitido absorber mejor el impacto, aunque pagando el necesario tributo?

«Es imposible saberlo —responde—. La historia, sobre todo la historia de la Iglesia, que Dios guía por caminos misteriosos, no se hace con los “síes”. Dios lo ha querido así. A principios de los años sesenta estaba a punto de entrar en escena la generación de la posguerra; una generación que no había participado directamente en la reconstrucción, que encontraba un mundo ya reconstruido y buscaba, en consecuencia, otros motivos de compromiso y de renovación. Había una atmósfera general de optimismo, de confianza en el progreso. Además, todos en la Iglesia, compartían la esperanza en un sereno desarrollo de su doctrina. No se olvide que incluso mi predecesor en el Santo Oficio, el cardenal Ottaviani, estaba a favor del proyecto de un concilio

ecuménico. Una vez que el papa Juan lo anunció, la Curia romana trabajó juntamente con los representantes más distinguidos del episcopado católico en la preparación de los esquemas, que serían luego arrinconados por los Padres conciliares por demasiado teóricos, demasiado "manuales" y muy poco pastorales. El Papa no había contado con esto. Esperaba una votación rápida y sin fricciones de los esquemas que había leído y aprobado. Es claro que ninguno de estos textos pretendía cambios de doctrina. Se quería una mejor síntesis y a lo sumo una mayor claridad en puntos hasta entonces no definidos. Sólo en este sentido se entendía el esperado desarrollo doctrinal. Al desechar dichos textos, tampoco los Padres conciliares iban contra la doctrina como tal, sino contra el modo insatisfactorio de formularla y también, desde luego, contra ciertas puntualizaciones que hasta entonces no se habían hecho y que hoy mismo se juzgan innecesarias. Es necesario, por lo tanto, reconocer que el Vaticano II, desde un principio, no siguió el derrotero que Juan XXIII preveía (¡recuérdese que países como Holanda, quizá, los Estados Unidos eran verdaderos bastiones del tradicionalismo y de la fidelidad a Roma!). Es necesario también reconocer que —al menos hasta ahora— no ha sido escuchada la plegaria del papa Juan para que el Concilio significase un nuevo salto adelante, una vida y una unidad renovadas para la Iglesia».

La esperanza de los "movimientos"

Pero, pregunto inquieto, ¿su imagen negativa de la realidad de la Iglesia del posconcilio no deja lugar a algún elemento positivo?

«Paradójicamente —responde—, es en realidad la suma de los errores, es lo negativo lo que está transformándose en positivo. En estos años, muchos católicos han hecho la experiencia del éxodo; han vivido los resultados del conformismo de las ideologías; han experimentado lo que significa esperar del mundo redención, libertad y esperanza. Sólo conocían en teoría la faz de una vida sin Dios, de un mundo sin fe. Ahora, la realidad se ha vuelto diáfana y en su propia penuria han podido descubrir de nuevo la riqueza de su fe y su absoluta e indispensable necesidad: ha sido para ellos una dura purificación, como un pasar a través del fuego, que les abre a una más honda dimensión de la fe».

«Sin olvidar nunca —continúa— que todo concilio es una reforma que desde el vértice debe después llegar a la base de los creyentes. Es decir, todo concilio, para que resulte verdaderamente fructífero, debe ir seguido de una floración de santidad. Así sucedió después de Trento, que precisamente gracias a esto pudo llevar a cabo una verdadera reforma. La salvación para la Iglesia viene de su interior; pero esto no

quiere decir que venga de las alturas, es decir, de los decretos de la jerarquía. Dependerá de todos los católicos, llamados a darle vida, el que el Vaticano II y sus consecuencias sean considerados en el futuro como un período luminoso para la historia de la Iglesia. Como decía Juan Pablo II conmemorando en Milán a San Carlos Borromeo: "La Iglesia de hoy no tiene necesidad de nuevos reformadores. La Iglesia tiene necesidad de nuevos santos"».

¿No ve, pues, insisto, otros resultados positivos —además de aquellos que provienen de lo "negativo"— en este período de la historia eclesial?

«Naturalmente que sí. No me refiero al impulso de las jóvenes Iglesias, como la de Corea del Sur, ni a la vitalidad de las Iglesias perseguidas, porque no cabe relacionarlos directamente con el Vaticano II, como tampoco se puede situarlas directamente en la atmósfera de crisis. Lo que a lo largo y ancho de la Iglesia *universal* resuena con tonos de esperanza —y esto sucede justamente en el corazón de la crisis de la Iglesia en el mundo occidental— es la floración de nuevos movimientos que nadie planea ni convoca y surgen de la intrínseca vitalidad de la fe. En ellos se manifiesta —muy tenuemente, es cierto— algo así como una primavera pentecostal en la Iglesia».

¿En qué piensa en particular?

«Pienso por ejemplo en el Movimiento carismático, en las Comunidades neocatecumenales, en los Cursillos, en el Movimiento de los Focolari, en Comunión y Liberación, etc. Todos estos movimientos plantean algunos problemas y comportan mayores o menores peligros. Pero esto es connatural a toda realidad viva. Cada vez encuentro más grupos de jóvenes resueltos y sin inhibiciones para vivir plenamente la fe de la Iglesia y dotados de un gran impulso misionero. La intensa vida de oración presente en estos Movimientos no implica un refugiarse en el intimismo o un encerrarse en una vida "privada". En ellos se ve simplemente una *catolicidad* total e indivisa. La alegría de la fe que manifiestan es algo contagioso y resulta un genuino y espontáneo vivero de vocaciones para el sacerdocio ministerial y la vida religiosa».

Nadie ignora, sin embargo, que entre los problemas que estos nuevos movimientos plantean está también el de su inserción en la pastoral general. Su respuesta es rápida: «Lo asombroso es que todo este fervor no es el resultado de planes pastorales oficiales ni oficiosos, sino que en cierto modo aparece por generación espontánea. La consecuencia de todo ello es que las oficinas de programación —por más progresistas que sean— no atinan con estos movimientos, no concuerdan con sus ideas. Surgen tensiones a la hora de insertarlos en las actuales formas de las instituciones, pero no son tensiones

propiamente con la Iglesia jerárquica como tal. Está forjándose una nueva generación de la Iglesia, que contemplo esperanzado. Encuentro maravilloso que el Espíritu sea, una vez más, más poderoso que nuestros proyectos y juzgue de manera muy distinta a como nos imaginábamos. En este sentido, la renovación es callada, pero avanza con eficacia. Se abandonan las formas antiguas, encalladas en su propia contradicción y en el regusto de la negación, y está llegando lo nuevo. Cierto, apenas se lo oye todavía en el gran diálogo de las ideas reinantes. Crece en silencio. Nuestro quehacer —el quehacer de los ministros de la Iglesia y de los teólogos— es mantenerle abiertas las puertas, disponerle el lugar. El rumbo imperante todavía en la actualidad es, de todos modos, otro. En fin, para quien contempla la situación espiritual de nuestros días, verdaderamente tempestuosa, no hay más remedio que hablar de una crisis de la fe, que sólo podremos superar adoptando una actitud franca y abierta».

CAPÍTULO III

LA RAIZ DE LA CRISIS: LA IDEA DE IGLESIA

La fachada y el misterio

Estamos, pues, en crisis. Pero ¿dónde está, a su juicio, el principal punto de ruptura, la grieta que, avanzando cada vez más, amenaza la estabilidad del edificio entero de la fe católica?

No hay lugar a dudas para el cardenal Ratzinger: lo que ante todo resulta alarmante es la crisis del concepto de Iglesia, la eclesiología: «Aquí está el origen de buena parte de los equívocos o de los auténticos errores que amenazan tanto a la teología como a la opinión común católica».

Explica: «Mi impresión es que se está perdiendo imperceptiblemente el sentido auténticamente católico de la realidad “Iglesia”, sin rechazarlo de una manera expresa. Muchos no creen ya que se trate de una realidad querida por el mismo Señor. Para algunos teólogos, la Iglesia no es más que mera construcción humana, un instrumento creado por nosotros y que, en consecuencia, nosotros mismos podemos reorganizar libremente a tenor de la exigencias del momento. Y así, se ha insinuado en la teología católica una concepción de Iglesia que no procede sólo del protestantismo en sentido “clásico”. Algunas eclesiologías posconciliares parecen inspirarse directamente en el modelo de ciertas “iglesias libres” de Norteamérica, donde se refugiaban los creyentes para huir del modelo opresivo de “Iglesia de Estado” inventado en Europa por la Reforma. Aquellos prófugos, no creyendo ya en la Iglesia como querida por Cristo y

queriendo mantenerse alejados de la Iglesia de Estado, crearon su *propia* Iglesia, una organización estructurada según sus necesidades».

¿Cómo es para los católicos?

«Para los católicos —explica— la Iglesia está compuesta por hombres que conforman la dimensión exterior de aquella; pero, detrás de esta dimensión, las estructuras fundamentales son queridas por Dios mismo y, por lo tanto, son intangibles. Detrás de la fachada *humana* está el misterio de una realidad *suprahumana* sobre la que no pueden en absoluto intervenir ni el reformador, ni el sociólogo, ni el organizador. Si, por el contrario, la Iglesia se mira únicamente como mera construcción humana, como obra nuestra, también los contenidos de la fe terminan por hacerse arbitrarios: la fe no tiene ya un instrumento auténtico, plenamente garantizado, por medio del cual expresarse. De este modo, sin una visión *sobrenatural,* y no sólo *sociológica,* del misterio de la Iglesia, la misma cristología pierde su referencia a lo Divino: una estructura puramente humana acaba siempre en proyecto humano. El Evangelio viene a ser entonces el "proyecto-Jesús", el proyecto liberación-social, u otros proyectos meramente históricos, inmanentes, que pueden incluso parecer religiosos, pero que son ateos en realidad».

Durante el Vaticano II se insistió mucho —en las intervenciones de algunos obispos, en las relaciones de sus consultores teólogos y también, en los documentos finales— en el concepto de Iglesia como «pueblo de Dios». Una concepción que parece haberse impuesto en las eclesiologías posconciliares.

«Es verdad; se ha dado y continúa dándose esta insistencia, la cual, sin embargo, en los textos conciliares se halla compensada con otras que la completan; un equilibrio que muchos teólogos han perdido de vista. Y es el caso que, a diferencia de lo que éstos piensan, por este camino se corre el peligro de retroceder en lugar de avanzar. De aquí proviene el peligro de abandonar el Nuevo Testamento para volver al Antiguo. En realidad, "pueblo de Dios" es, para la Escritura, Israel en sus relaciones de oración y de fidelidad con el Señor. Pero limitarse únicamente a esta expresión para definir a la Iglesia significa dejar un tanto en la sombra la concepción que de ella nos ofrece el Nuevo Testamento. En éste, la expresión "pueblo de Dios" remite siempre al elemento veterotestamentario de la Iglesia, a su continuidad con Israel. Pero la Iglesia recibe su connotación neotestamentaria más evidente en el concepto de "cuerpo de Cristo". Se es Iglesia y se entra en ella no a través de pertenencias sociológicas, sino a través de la inserción en el cuerpo mismo del Señor, por medio del bautismo y de la eucaristía. Detrás del concepto, hoy tan en boga, de Iglesia como sólo

pueblo de Dios" perviven sugestiones de eclesiologías que vuelven, de hecho, al Antiguo Testamento; y perviven también, posiblemente, sugestiones políticas, partidistas y colectivistas. En realidad, no hay concepto verdaderamente neotestamentario, católico de Iglesia que no tenga relación directa y vital no con la sociología sino con la cristología. La Iglesia no se agota en el "colectivo" de los creyentes: siendo como es "cuerpo de Cristo", es mucho más que la simple suma de sus miembros».

Para el Prefecto, la gravedad de la situación viene acentuada por el hecho de que —en un punto tan vital como la eclesiología— no parece posible intervenir de manera resolutiva mediante documentos. Aunque éstos no hayan faltado, sería necesario, a su juicio, un trabajo en profundidad: «Es necesario recrear un clima auténticamente católico, encontrar de nuevo el sentido de la Iglesia como Iglesia del Señor, como espacio de la presencia real de Dios en el mundo. Es el misterio de que habla el Vaticano II con palabras terriblemente comprometedoras, en las que resuena toda la Tradición católica: "La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio" (Lumen gentium n.3)».

«No es nuestra, es suya»

Como confirmación de la diferencia "cualitativa" de la Iglesia con relación a cualquier organización humana, recuerda que «sólo la Iglesia, en este mundo, supera la limitación esencial del hombre: la frontera de la muerte. Vivos o muertos, los miembros de la Iglesia viven unidos en la misma vida que brota de la inserción de todos en el Cuerpo de Cristo».

Es la realidad, observo, que la teología católica ha llamado siempre *communio sanctorum,* la comunión de los "santos", entendiendo por "santos" a todos los bautizados.

«Así es —dice—. Pero no hay que olvidar que la expresión latina no significa sólo la unión de los miembros de la Iglesia, vivos o difuntos. *Communio sanctorum* significa también tener en común las "cosas santas", es decir, la gracia de los sacramentos que brotan de Cristo muerto y resucitado. Es este vínculo misterioso y realísimo, es esta unión en la Vida, lo que hace que la Iglesia no sea sólo *nuestra* Iglesia, de modo que podamos disponer de ella a nuestro antojo; es, por el contrario, *su* Iglesia. Todo lo que es sólo *nuestra* Iglesia no es Iglesia en sentido profundo; pertenece a su aspecto humano y es, por lo tanto, accesorio, efímero».

El olvido o el rechazo de este concepto católico de Iglesia,

pregunto, ¿tiene también consecuencias en las relaciones con la jerarquía eclesial?

«Sin lugar a dudas. Y de las más graves. Aquí radica el origen de la caída del concepto auténtico de “obediencia”; ésta, según algunos, ni siquiera sería virtud cristiana, sino herencia de un pasado autoritario y dogmático que hay que superar a toda costa. Si la iglesia es sólo *nuestra,* si la Iglesia somos *únicamente nosotros,* si sus estructuras no son las que quiso Cristo, entonces no puede ya concebirse la existencia de una jerarquía como servicio a los bautizados, establecida por el mismo Señor. Se rechaza el concepto de una autoridad querida por Dios, una autoridad que tiene su legitimación en Dios y no —como acontece en las estructuras políticas— en el acuerdo de la mayoría de los miembros de la organización. Pero la Iglesia de Cristo no es un partido, no es una asociación, no es un club: su estructura profunda y sustantiva no es *democrática, sino sacramental* y, por lo tanto, jerárquica; porque la jerarquía fundada sobre la sucesión apostólica es condición indispensable para alcanzar la fuerza y la realidad del sacramento. La autoridad, aquí, no se basa en los votos de la mayoría; se basa en la autoridad del mismo Cristo, que ha querido compartirla con hombres que fueran sus representantes, hasta su retorno definitivo. Sólo ateniéndose a esta visión será posible descubrir de nuevo la necesidad y la fecundidad de la obediencia a las legítimas jerarquías eclesiales».

Para una verdadera reforma

Con todo, digo, junto a la expresión tradicional *communio sanctorum* (en el sentido pleno antes subrayado), hay otra frase latina que ha tenido siempre derecho de ciudadanía entre los católicos: *Ecclesia semper reformanda,* la Iglesia está siempre necesitada de reforma. El Concilio ha sido claro en este punto: «Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como Esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al Espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que, aun hoy día, es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatirlas con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio» *(Gaudium et spes* n.43). Respetando siempre el misterio de la Iglesia, ¿no estamos llamados a un esfuerzo para cambiarla?

«Es cierto —replica—; en sus estructuras humanas la Iglesia es *semper reformanda.* Con todo, es necesario entender de qué modo y hasta qué punto. El texto del Vaticano II que acabamos de citar nos ofrece ya una indicación muy precisa al hablar de la “fidelidad de la Esposa de Cristo”, que no es puesta en entredicho por la infidelidad de sus miembros. Para explicarme con mayor claridad, me referiré a la fórmula latina que en la liturgia romana pronunciaba el celebrante en todas las misas, en el momento del “signo de paz” que precede a la comunión. Decía, pues, esta plegaria: *“Domine Jesu Christe ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae*”; es decir: “Señor Jesucristo, no mires mis pecados, sino la fe de *tu* Iglesia”. Hoy, en muchas traducciones (y también en el nuevo texto latino) del ordinario de la misa, la fórmula introduce el nosotros en lugar del yo: “No mires *nuestros* pecados”. Semejante cambio parece irrelevante, y, sin embargo, reviste gran significación».

¿Por qué conceder tanta importancia al paso del yo al nosotros?

«Porque —explica— es esencial que la petición de perdón sea pronunciada en primera persona: lo exige la necesidad de aceptar *personalmente* la propia culpa, el carácter indispensable de la conversión *personal,* que hoy se esconde con frecuencia en la masa anónima del “nosotros”, del grupo, del “sistema”, de la humanidad, donde todos pecan y, a la postre, ninguno parece haber pecado. De este modo se disuelve el sentido de la responsabilidad, el sentido de la culpa personal. Naturalmente, cabe también entender de modo correcto la nueva versión del texto, porque el *yo* y el *nosotros están* siempre implicados en el pecado. Lo importante es que al acentuar el *nosotros* no se diluya el *yo*».

Es éste, observo un punto importante sobre el que habrá que insistir más adelante; pero volvamos ahora donde estábamos: al vínculo entre el axioma *Ecclesia semper reformanda* y la petición a Cristo de perdón personal.

«De acuerdo; volvamos a aquella plegaria que la sabiduría litúrgica introducía en el momento más solemne de la misa, aquel que precede a la unión física, íntima, con Cristo hecho pan y vino. La Iglesia daba por supuesto que cualquiera que celebrase la eucaristía tenía necesidad de decir: “*Yo* he pecado; no mires, Señor, *mis* pecados”. Era la invocación obligatoria de todo sacerdote: los obispos, el mismo Papa al igual que el último de los sacerdotes, debían pronunciarla en su misa cotidiana. Y también los laicos, los restantes miembros de la Iglesia, estaban llamados a unirse en aquel reconocimiento de culpa. Por consiguiente, *todos* en la Iglesia, sin excepción alguna, debían confesarse pecadores, pedir perdón, tomar el camino de una verdadera

reforma de sus vidas. Pero esto no significaba que la Iglesia en cuanto tal fuera también pecadora. La Iglesia —lo hemos visto— es una realidad que supera, misteriosa e infinitamente, la suma de sus miembros. Y así, para obtener el perdón de Cristo, se oponía *mi pecado* a la *fe de su Iglesia».*

¿Y hoy?

«Hoy esto parece algo olvidado por muchos teólogos, por muchos eclesiásticos, por muchos laicos. No se ha dado sólo el paso del yo al nosotros, de la responsabilidad personal a la colectiva. Se tiene la impresión fundada de que algunos, hay que pensar que inconscientemente, tergiversan la invocación, entendiéndola de este modo: “no mires los *pecados de la Iglesia,* sino mi *fe*”*...* Si esto llega a tener lugar, realmente las consecuencias son graves: las culpas de los individuos pasan a ser las culpas de la Iglesia, y la fe se reduce a un hecho personal, a mi modo de comprender y de reconocer a Dios y sus exigencias. Abrigo el temor de que éste sea hoy un modo muy difundido de sentir y de razonar: es un signo más de hasta qué punto la conciencia común de los católicos se ha alejado de la recta concepción de la Iglesia».

¿Qué hacer, entonces?

«Debemos —responde— decir de nuevo al Señor: “Pecamos nosotros, no la Iglesia que es tuya y es portadora de fe”. La fe es la respuesta de la Iglesia a Cristo; ésta es Iglesia en la medida en que es acto de fe. Y la fe no es un acto individual, solitario; no es una respuesta de cada uno por separado. Fe significa creer *juntamente* con toda la Iglesia».

¿Hacia dónde pueden orientarse entonces aquellas “reformas” que estamos siempre obligados a llevar a cabo en nuestra comunidad de creyentes que viven en la historia?

«Debemos tener siempre presente que la Iglesia no es nuestra, sino suya. En consecuencia, las “reformas”, las “renovaciones” —por apremiantes que sean—, no pueden reducirse a un celoso activismo para erigir nuevas y sofisticadas estructuras. Lo más que puede esperarse de un trabajo semejante es una Iglesia “nuestra”, hecha a nuestra medida, que puede incluso ser interesante, pero que, por sí sola, no es la Iglesia verdadera, aquella que nos sostiene con la fe y nos da la vida con el sacramento. Quiero decir que lo que nosotros podemos hacer es infinitamente inferior a Aquel que hace. Verdadera “reforma”, por consiguiente, no significa entregarnos desenfrenadamente a levantar nuevas fachadas, sino (al contrario de lo que piensan ciertas eclesiologías) procurar que desaparezca, en la medida de lo posible, lo que es nuestro, para que aparezca mejor lo que

es suyo, lo que es de Cristo. Es ésta una verdad que conocieron muy bien los santos: éstos, en efecto, reformaron en profundidad a la Iglesia no proyectando planes para nuevas estructuras, sino reformándose a sí mismos. Lo que necesita la Iglesia para responder en todo tiempo a las necesidades del hombre es santidad, no *management*».

CAPÍTULO IV

ENTRE SACERDOTES Y OBISPOS

Sacerdote: un hombre desazonado

Al estar en crisis el concepto mismo de *Iglesia,* ¿hasta qué punto y por qué están en crisis los "hombres de Iglesia"? Dejando para luego lo que se refiere a los obispos, que necesita un tratamiento específico, ¿dónde cree Ratzinger que se encuentran las raíces del desencanto de los clérigos que en pocos años ha vaciado seminarios, conventos y presbiterios? En una reciente intervención suya, no oficial, ha citado la tesis de un famoso teólogo según el cual «la crisis de la Iglesia actual sería ante todo una crisis de los sacerdotes y de las órdenes religiosas».

«Es una tesis muy dura —confirma—. Es un *j'accuse* bastante áspero, pero puede ser que capte una verdad. Bajo el choque del posconcilio, las grandes órdenes religiosas (precisamente las columnas tradicionales de la siempre necesaria reforma eclesial) han vacilado, han padecido graves hemorragias, han visto reducirse como nunca el ingreso de novicios, y aún hoy parecen estar sacudidas por una crisis de identidad».

Más aún, en su opinión «a menudo han sido las órdenes tradicionalmente más "cultas", más preparadas intelectualmente, las que han padecido la crisis más dura». Y ve una razón: «El que ha frecuentado y frecuenta una cierta teología contemporánea vive hasta el fondo sus consecuencias, y una de ellas es que el sacerdote, o el religioso, pierde casi por completo las certezas habituales».

A esta primera causa del "bandazo", el Prefecto añade otras: «La misma condición del sacerdote es muy singular y resulta extraña a la sociedad actual. Parece incomprensible una función, un papel, que no se basen en el consenso de la mayoría, sino en la representación de un Otro que hace partícipe de su autoridad a un hombre. En estas condiciones sobreviene una gran tentación de pasar de aquella sobrenatural "autoridad representativa", que caracteriza al sacerdocio católico, a un mucho más natural "servicio de coordinación del consenso", es decir, a una categoría comprensible por ser meramente humana y además a tono con la cultura actual».

Si le he entendido bien, en su opinión, se estaría ejerciendo sobre el sacerdote una presión cultural, para que pase de una misión “sagrada” a una misión “social”, muy de acuerdo con los mecanismos «democráticos», de consenso desde la base, que caracterizan a la sociedad “laica, democrática y pluralista”.

«Algo parecido —responde—. Una tentación de huir del misterio de la estructura jerárquica fundada sobre Cristo hacia una plausible organización humana».

Para aclarar mejor su punto de vista recurre a un ejemplo de gran actualidad, el sacramento de la reconciliación, la confesión: «Hay sacerdotes que tienden a transformarla casi exclusivamente en una “conversación”, en una especie de autoanálisis terapéutico entre dos personas situadas a un mismo nivel. Esto parece mucho más humano, más personal, más adecuado al hombre de hoy. Pero este modo de confesarse corre el riesgo de tener muy poco que ver con la concepción católica del sacramento, en el que no cuentan tanto el servicio personal o la pericia del que está investido de este oficio. Sucede incluso que el sacerdote acepta conscientemente situarse en un segundo plano, dejando lugar a Cristo, que es el único que puede perdonar el pecado. Una vez más es necesario volver al concepto auténtico del sacramento, en el que hombres y misterio se encuentran. Hay que recuperar plenamente el sentido del escándalo, de que un hombre pueda decirle a otro: “Yo te absuelvo de tus pecados”. En ese momento —como igualmente en la celebración de cualquier otro sacramento— el sacerdote no recibe su autoridad del consenso de los hombres, sino directamente de Cristo. El yo que dice “te absuelvo” no es el de una criatura, sino que es directamente el *Yo* del Señor».

Sin embargo, le digo, no parecen infundadas tantas críticas al “antiguo” modo de confesarse. Y me replica en seguida: «Me siento cada vez más molesto cuando oigo definir frívolamente como “esquemática”, “exterior” o “anónima” la manera que ha sido común de acercarse al confesionario. Y me suena cada vez más amargo el autoelogio de algunos sacerdotes a sus “coloquios penitenciales”, que, como ellos dicen, serán poco frecuentes, pero “como compensación son mucho más personales”. Si nos detenemos a reflexionar, tras aquel “esquematismo” de algunas confesiones de antes se hallaba la seriedad del encuentro entre dos personas conscientes de encontrarse ante el misterio desconcertante del perdón de Cristo, que llega a través de las palabras y los gestos de un hombre pecador. Y esto sin olvidar que en tantos “coloquios” excesivamente analíticos es muy humano que se filtre una especie de complacencia, una autoabsolución que —en la profusión de explicaciones— puede que apenas deje espacio a la conciencia de

pecado personal, del que siempre somos responsables, más allá de todos los atenuantes que sean del caso».

Un juicio realmente severo, observo. ¿No corre el riesgo de ser, tal vez, demasiado drástico?

«No pretendo negar la posibilidad de reformar con sentido las formas externas de la confesión. La historia nos enseña al respecto tal gama de variantes que sería absurdo canonizar hoy, para siempre, una forma única. Hay en la actualidad quienes se retraen del confesonario tradicional, mientras que el diálogo penitencial les abre de verdad. En modo alguno quiero yo desestimar la importancia de estas nuevas posibilidades y sus frutos para muchos. Pero no es esto lo principal. Lo decisivo está más allá y es a lo que voy a referirme».

Volviendo sobre lo que considera las raíces de la crisis del sacerdote, me habla de la «tensión continua de un hombre que, como le sucede hoy al sacerdote, está llamado a caminar en muchas ocasiones a contracorriente. Este hombre puede finalmente cansarse de oponerse con sus palabras, y más aún con su modo de vida, a la obviedad de tan razonables apariencias como las que caracterizan nuestra cultura. El sacerdote —a través del cual pasa el poder del Señor— ha tenido siempre la tentación de habituarse a esta grandeza y de convertirla en una *rutina.* Y en la actualidad podría sentir esta grandeza como un peso, y desear (aunque inconscientemente) librarse de ella, rebajando el Misterio hasta su propia estatura humana, en lugar de entregarse a él con humildad, pero con confianza, para dejarse elevar hasta su grandeza».

El problema de las Conferencias episcopales

De los “simples” sacerdotes pasamos a los obispos, es decir, a los que, por ser “sucesores de los apóstoles”, poseen la “plenitud del sacerdocio”, son “maestros auténticos de la doctrina cristiana”, “gozan de autoridad propia, ordinaria, inmediata, sobre la Iglesia a ellos confiada”, de la cual son “principio y fundamento de unidad”, y que unidos en el colegio episcopal con su cabeza, el Romano Pontífice, “actúan en nombre de Cristo” para gobernar la Iglesia universal.

Todas las definiciones que acabamos de citar pertenecen a la doctrina católica sobre el episcopado y han sido reafirmadas en toda su fuerza por el Vaticano II.

El Concilio, recuerda el cardenal Ratzinger, «quería precisamente reforzar la misión y la responsabilidad del obispo, continuando y completando los trabajos del Vaticano I, interrumpido por la conquista de Roma, cuando sólo había llegado a tratar sobre el Papa. A este

último, los Padres conciliares le habían reconocido la infalibilidad en el Magisterio, cuando, como Pastor y Doctor supremo, proclama que determinada enseñanza sobre la fe o las costumbres tiene que ser creída». Esta circunstancia influyó en un cierto desequilibrio en las exposiciones de algún teólogo que no subrayaba suficientemente que también el colegio episcopal goza de la misma «Infalibilidad de Magisterio», siempre que los obispos «conserven el vínculo de comunión entre sí y con el Sucesor de Pedro».

Así, pues, ¿ha quedado todo en su lugar con el Vaticano II?

«En los documentos, sí, pero no en la práctica, en la que se ha producido otro de los efectos paradójicos del posconcilio», me responde. Y lo explica a continuación: «El decidido impulso a 1a misión del obispo se ha visto atenuado, e incluso corre el riesgo de quedar sofocado, por la inserción de los obispos en Conferencias episcopales cada vez más organizadas, con estructuras burocráticas a menudo poco ágiles. No debemos olvidar que las Conferencias episcopales no tienen una base teológica, no forman parte de la estructura imprescindible de la Iglesia tal como la quiso Cristo; solamente tienen una función práctica concreta».

Agrega que esto es precisamente lo que reafirma el nuevo Código de Derecho Canónico al fijar los ámbitos de autoridad de las Conferencias, que «no pueden actuar en nombre de todos los obispos, a no ser que todos y cada uno hubieran dado su propio consentimiento» o que se trate de «materias ya establecidas por el derecho común o por un mandato especial de la Sede Apostólica» (can. 455 §§ 4 y 1). Así, pues, el colectivo no sustituye a la persona del obispo, el cual —como recuerda el Código, repitiendo la doctrina del Concilio— «es el auténtico doctor y maestro de la fe para los creyentes a él confiados» (cf. Can. 753). Y Ratzinger lo reafirma: «Ninguna Conferencia episcopal tiene, en cuanto tal, una misión de enseñanza; sus documentos no tienen un valor específico, sino el valor del consenso que les es atribuido por cada obispo».

¿Por qué tanta insistencia sobre este punto?

«Porque se trata de salvaguardar la naturaleza misma de la Iglesia católica, que está basada en una estructura episcopal, no en una especie de federación de iglesias nacionales. El nivel nacional no es una dimensión eclesial. Importa que quede muy claro que en cada diócesis no hay nada más que un pastor y maestro de la fe, en comunión con los demás pastores y maestros y con el Vicario de Cristo. La Iglesia católica se rige por el equilibrio entre la *comunidad* y la *persona y* en este caso entre la *comunidad* de las diversas iglesias locales unidas en la Iglesia universal y la *persona*del responsable de la

diócesis».

Sucede —dice— que «una cierta disminución de sentido de responsabilidad individual en algún obispo, y la delegación de sus poderes inalienables de pastor y maestro en favor de las estructuras de la Conferencia local, corren el riesgo de hacer caer en el anonimato lo que, por el contrario, debe ser siempre muy personal. El grupo de los obispos unidos en las Conferencias depende, para sus decisiones, de otros grupos, de los expertos que elaboran los borradores previos. Sucede también que 1a búsqueda del punto de encuentro entre las diversa tendencias, y el correspondiente esfuerzo de mediación, con frecuencia dan lugar a documentos achatados, en los que las posiciones concretas quedan atenuadas».

Recuerda que en su país ya existía una Conferencia episcopal en la década de los treinta: «Pues bien, los documentos verdaderamente enérgicos contra el nazismo fueron los escritos individuales de algunos obispos intrépidos. En cambio, los de la Conferencia resultaron un tanto descoloridos, demasiado débiles para lo que exigía la tragedia».

«Volver al coraje personal»

Hay una ley sociológica muy clara que guía —se quiera o no— el trabajo de los grupos, “democráticos” sólo en apariencia. Y esta ley (ha observado alguno) se cumplió también en el Concilio en el que en una *sesión-test,* la segunda, desarrollada en 1963, hubo un promedio de asistencia de unos 2.135 obispos. De éstos, sólo intervinieron activamente, tomando la palabra, poco más de 200, es decir, el 10 por 100; el otro 90 por 100 no habló nunca y se limitó a escuchar y a votar.

«Por lo demás —dice—, es evidente que las verdades no se crean por votación. Una doctrina es verdadera o no es verdadera. La verdad no se crea, se halla. De esta regla básica no se aparta tampoco el procedimiento clásico de los concilios ecuménicos, no obstante una opinión contraria muy difundida. También en los concilios ecuménicos se aplica la ley de que sólo serán vinculantes los dictámenes aprobados con unanimidad moral, pero esto no significa que los resultados unánimes produzcan, por así decir, la verdad. La idea correctamente expresada es más bien que la unanimidad de tantos obispos, de orígenes tan distintos, de formaciones y temperamentos tan diversos, es signo de que no inventan, sino encuentran, lo que dictaminan. La unanimidad moral no tiene, en la idea clásica de concilio, el carácter de una votación, sino de un testimonio.

Una vez esclarecido esto, resulta superfluo razonar sobre por qué una Conferencia episcopal, que representa a un círculo mucho más

limitado que el concilio, no pueda votar sobre la verdad. Aprovecho además ahora la ocasión para referirme a un estado de ánimos. Los sacerdotes católicos de mi generación hemos sido acostumbrados a evitar las contraposiciones entre nuestros hermanos, a buscar siempre un punto de acuerdo, a no significarnos mucho con posiciones excéntricas. De este modo, en muchas Conferencias episcopales, el espíritu de grupo, quizá la voluntad de vivir en paz, o incluso el conformismo, arrastran a la mayoría a aceptar las posiciones de minorías audaces decididas a ir en una dirección muy precisa».

Continúa: «Conozco obispos que confiesan en privado que si hubieran tenido que decidir ellos solos, lo hubieran hecho en forma distinta de como lo hicieron en la Conferencia. Al aceptar la ley del grupo se evitaron el malestar de pasar por “aguafiestas”, por “atrasados” o por “poco abiertos”. Resulta muy bonito decidir siempre *conjuntamente.* Sin embargo, de este modo se corre el riesgo de que se pierda el “escándalo” y la “locura” del Evangelio, aquella “sal” y aquella “levadura” que, hoy más que nunca, son indispensables para un cristiano ante la gravedad de la crisis, y más aún para un obispo, investido de responsabilidades muy concretas respecto de los fieles».

Parece que últimamente se aprecia una inversión de tendencia respecto a la primera fase del posconcilio. Por ejemplo, la asamblea plenaria de 1984 del episcopado de Francia (y se sabe que este país expresa frecuentemente tendencias interesantes para el resto de la catolicidad) se ha ocupado del tema del *recentrage,* de la «recentralización». Retorno al centro constituido por Roma; pero también retorno a aquel centro imprescindible que es la diócesis, la iglesia particular, su obispo.

Esta tendencia está apoyada —lo hemos oído— por la Congregación para la Doctrina de la Fe, y no sólo de un modo teórico. En marzo de 1984, el *staff* dirigente de la Congregación se desplazó a Bogotá para la reunión de las Comisiones doctrinales del episcopado iberoamericano. Desde Roma se insistió para que en el encuentro participaran los obispos en persona y no sus representantes «de modo que se subrayara —dice el Prefecto— la responsabilidad propia de cada obispo, que, según las mismas palabras del Código, “es el moderador de todo el ministerio de la Palabra, a quien corresponde anunciar el Evangelio en la iglesia que le ha sido confiada” (cf. Can. 756, § 2). Esta responsabilidad doctrinal no puede ser delegada. ¡Y, sin embargo, hay quienes consideran inaceptable incluso el que un obispo escriba personalmente sus pastorales!»

En un documento firmado por él, recordaba el cardenal Ratzinger a sus hermanos en el episcopado la exhortación severa y apasionada

del apóstol Pablo: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: Predica la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina». Y continúa la exhortación de Ratzinger siguiendo la misma cita del apóstol: «Vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, deseosos de novedades, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones, y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas. Pero tú vela en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio» (2 Tim 4,1-5).

Un texto ciertamente inquietante, válido para cualquier época; pero que para el Prefecto parece tener particular resonancia en la nuestra. En todo caso, expresa la identidad del obispo según la Escritura, como reiteradamente la propone Ratzinger.

Maestros de la fe

¿Qué criterio —le pregunto— han mantenido en los años pasados y qué criterio mantienen ahora en Roma para seleccionar a los candidatos para la consagración episcopal? ¿Se basan todavía en las sugerencias de los Nuncios Apostólicos, o mejor, de los «Legados del Romano Pontífice» (según su título oficial) que la Santa Sede tiene en cada país?

«Sí —me dice—, esta tarea ha sido confirmada por el nuevo Código: Corresponde al Legado Pontificio, (...) en lo que atañe al nombramiento de Obispos, transmitir o proponer a la Sede Apostólica los nombres de los candidatos, así como instruir el proceso informativo de los que han de ser promovidos” (can. 364, 4.º). Este sistema, como todas las cosas humanas, crea algunos problemas, pero no se sabe cómo podría sustituirse. Hay países que por sus enormes dimensiones no se prestan a que el Legado conozca directamente a todos los candidatos. Por esto puede ocurrir que no todos los episcopados resulten homogéneos.Entendámonos, no se pretende evidentemente una monótona armonía, que resultaría tediosa; es conveniente que existan algunos elementos diversos, pero es necesario que haya acuerdo sobre los puntos fundamentales. El problema está en que, en los años inmediatos al Concilio, durante algún tiempo, no se llegó a determinar claramente el perfil del candidato ideal».

¿Podría aclarar esto?

«En los primeros años después del Concilio —explica— parecía que el candidato al episcopado debía ser un sacerdote que ante todo estuviera “abierto al mundo”. Este criterio estaba por lo menos en

primera plana. Tras los sucesos del 68, y desde entonces progresivamente, al ir agravándose la crisis, se ha comprendido que aquella única característica no era suficiente. Se ha caído en la cuenta, incluso mediante amargas experiencias, que se necesitaban obispos “abiertos”, pero al mismo tiempo capaces de oponerse al mundo y a sus tendencias negativas para sanearlas, para encauzarlas y para poner en guardia a los fieles. Así, pues, el criterio de selección se ha ido haciendo cada vez más realista; la “apertura” indiscriminada ha dejado de ser la respuesta o receta suficiente en una situación cultural que ya ha cambiado. Por lo demás, un cambio semejante se ha producido también en muchos obispos; éstos han experimentado amargamente en sus propias diócesis que los tiempos verdaderamente han cambiado respecto a aquéllos del optimismo un tanto acrítico del inmediato posconcilio».

El relevo generacional está en camino: a finales de 1984, ya casi la mitad del episcopado católico mundial (incluido Joseph Ratzinger) no había participado directamente en el Vaticano II. Por lo tanto, ya se puede decir que una nueva generación está al frente de la Iglesia.

A esta nueva generación el Prefecto no le aconsejaría que entrara a competir con los profesores de teología: «Como obispos —ha escrito recientemente— no tienen la misión de aportar nuevos instrumentos “científicos” a los ya numerosos elaborados por los especialistas». Maestros actualizados de la fe y pastores celosos del rebaño a ellos confiado, ciertamente que sí; pero «su servicio consiste en personificar la voz de la fe simple, con su simple y básica intuición que precede a la ciencia. Porque la fe resulta amenazada de muerte cada vez que la ciencia se erige a sí misma en norma absoluta». Por lo tanto, en este sentido, «los obispos cumplen una función *democrática,* una función democrática genuina, que no se funda desde luego en la estadística, sino en el don común del bautismo» 3 (Nota 3: *Theologische Prinzipienlehre* p. 348)..

Roma, a pesar de todo

Durante una de las pausas de nuestra conversación le hice una pregunta medio en broma, en parte para aliviar la tensión que sentíamos ambos, él, por su esfuerzo en hacerse entender, y yo por mi deseo de comprenderle. En realidad creo que su respuesta ayuda a comprender mejor su idea sobre la Iglesia, fundada no sobre gestores, sino sobre hombres de fe; no sobre *computadoras,* sino sobre la caridad, la paciencia y la sabiduría.

Mi pregunta fue la siguiente: puesto que ha sido arzobispo en Munich y cardenal Prefecto en Roma, y por lo tanto puede establecer

una comparación, ¿habría preferido una Iglesia con centro no en Italia, sino en Alemania?

«¡Qué problema! —contestó riéndose—. Tendríamos una Iglesia demasiado organizada. Imagínese que solamente en mi arzobispado había 400 funcionarios y empleados, todos bien retribuidos. Ahora bien, sabemos que cada oficio tiene que justificar su propia existencia produciendo documentos, planificando nuevas estructuras, organizando asambleas. Sin duda, todos tienen la mejor intención. Pero con harta frecuencia ocurría que, con tantas "ayudas", los párrocos se sentían más cargados que aliviados».

Entonces, a pesar de todo, ¿es preferible Roma antes que las rígidas estructuras y la hiperorganización, que fascinan a los hombres del Norte?

«Sí, es preferible el espíritu italiano, que, al no organizar demasiado, deja espacio para los individuos, para las iniciativas, para las ideas originales que, como decía a propósito de las estructuras de algunas Conferencias episcopales, son indispensables para la Iglesia. Todos los santos fueron hombres de imaginación, no funcionarios del aparato; fueron personajes que parecían quizás hasta "extravagantes", aunque profundamente obedientes, y al mismo tiempo hombres de gran originalidad e independencia personal. Y la Iglesia —no me canso de repetirlo— tiene más necesidad de santos que de funcionarios. Me agrada también ese sentido humano de los latinos que deja siempre espacio para la persona concreta, aunque dentro de la necesaria urdimbre de leyes y códigos. La ley está en función del hombre, y no el hombre en función de la ley; la estructura tiene sus exigencias, pero éstas no deben sofocar a la persona».

La Curia romana, le digo, con la fama que se le atribuye desde siempre, desde comienzos del medievo, pasando por los tiempos de Lutero, hasta nuestros días...

Me interrumpe: «También yo, cuando estaba en Alemania, miraba a menudo con escepticismo, quizás hasta con desconfianza e impaciencia, a la Burocracia romana. Al llegar aquí me he dado cuenta de que esta Curia es muy superior a su fama. En su gran mayoría está compuesta por personas que trabajan en ella por auténtico espíritu servicio. Y no puede ser de otra manera, dada la modestia de las retribuciones, que en Alemania serían consideradas rayanas en la pobreza; y que el trabajo de la mayoría resulta muy poco gratificante, desarrollado entre bastidores, de un modo anónimo, preparando documentos o intervenciones que serán atribuidos a otros, al vértice de la estructura».

Las acusaciones de lentitud, las proverbiales demoras en las

decisiones...

Dice: «Esto sucede en parte porque la Santa Sede que según algunos nada en la abundancia, en realidad no puede sostener los costes de un personal más numeroso. Muchos que creen que el antiguo "Santo Oficio" tiene una estructura imponente, no se imaginan que la sección doctrinal (la más importante, y la más combatida por las críticas, entre las cuatro secciones de las que se compone la Congregación) sólo consta de diez personas, incluido el propio Prefecto. En toda la Congregación no estamos más de treinta personas. ¡Demasiado pocos para organizar ese *golpe* teológico que algunos sospechan! En todo caso, muy pocos —bromas aparte— para seguir, al ritmo necesario, todo cuanto sucede en la Iglesia. Y no digamos para realizar la misión de "promoción de la sana doctrina" que la reforma sitúa como nuestra primera tarea».

Entonces, ¿cómo se las arreglan?

«Animando la formación de "comisiones para la fe" en cada diócesis o Conferencia episcopal. Ciertamente que por nuestro estatuto tenemos el derecho de intervenir en cualquier parte de la Iglesia universal. Pero cuando se producen hechos o teorías que suscitan perplejidad, animamos ante todo a los obispos o a los superiores religiosos a establecer un diálogo con el autor, si es que todavía no lo han hecho. Sólo en el caso de que no se logren esclarecer las cosas de este modo (o si el problema supera los límites locales asumiendo dimensiones internacionales, o si es la misma autoridad local la que desea la intervención de Roma), sólo entonces entramos en diálogo crítico con el autor. Ante todo le expresamos nuestra opinión, elaborada tras un análisis de sus obras, con la intervención de diversos expertos. El autor, por su parte, tiene la posibilidad de corregirnos y de comunicarnos si hemos interpretado mal su pensamiento en algún punto. Después de un intercambio de correspondencia (y a veces tras una serie de conversaciones) le respondemos dándole una valoración definitiva, y proponiéndole que exponga todas las aclaraciones surgidas del diálogo en un artículo apropiado».

Un procedimiento, pues, que por sí mismo exige largo tiempo. Pero la falta de personal y los ritmos "romanos", ¿no alargan todavía más este tiempo, cuando sería necesaria una decisión oportuna, muchas veces por el propio interés del que está bajo "sospecha" y que no puede quedar demasiado tiempo en suspenso?

«Es verdad —admite—. Pero permítame decir que la proverbial lentitud vaticana no tiene solamente aspectos negativos. Es otra de las cosas que sólo he podido comprender bien al estar en Roma: saber diferir *(soprassedere,* como decís los italianos) puede ser positivo,

puede dejar tiempo a que se decante la situación, a que madure y a que se aclare. Se cumple aquí la vieja cordura latina: las reacciones demasiado rápidas no siempre son deseables; una no excesiva rapidez de reflejos termina a veces respetando mejor a las personas».

CAPÍTULO V

SEÑALES DE PELIGRO

«Una teología individualista»

De la crisis de la fe en la Iglesia como misterio, donde el Evangelio vive, confiado a una jerarquía querida por el mismo Cristo, el cardenal ve descender, como lógica consecuencia, la crisis *de confianza en el dogma* propuesto por el Magisterio:

«Gran parte de la teología parece haber olvidado que el sujeto que hace teología no es el estudioso individual, sino la comunidad católica en su conjunto, la Iglesia entera. De este olvido del trabajo teológico como servicio eclesial se sigue un pluralismo teológico que en realidad es, con frecuencia, puro subjetivismo, individualismo que tiene poco que ver con las bases de la tradición común. Parece que ahora el teólogo quiere ser a toda costa "creativo"; pero su verdadero cometido es profundizar, ayudar a comprender y a anunciar el depósito común de la fe, no "crear". De otro modo, la fe se desintegra en una serie de escuelas y corrientes a menudo contrapuestas, con grave daño para el desconcertado pueblo de Dios. En estos años, la teología se ha dedicado enérgicamente a armonizar la fe con los signos de los tiempos, a fin de descubrir nuevos caminos para la transmisión del cristianismo. Muchos, sin embargo, han llegado a convencerse de que estos esfuerzos han contribuido frecuentemente más a agravar la crisis que a resolverla. Sería injusta generalizar esta afirmación, pero sería también falso negarla pura y simplemente».

Dice, continuando su diagnóstico: «En esta visión subjetiva de la teología, el dogma es considerado con frecuencia como una jaula intolerable, un atentado a la libertad del investigador. Se ha perdido de vista el hecho de que la definición dogmática es un servicio a la verdad, un don ofrecido a los creyentes por la autoridad querida por Dios. Los dogmas —ha dicho alguien— no son murallas que nos impiden ver, sino, muy al contrario, ventanas abiertas al infinito».

Una catequesis hecha añicos

Las confusiones que el Prefecto descubre en la teología se traducen, según él, en graves consecuencias para la catequesis.

Dice: «Puesto que la teología ya no parece capaz de transmitir un modelo común de la fe, también la catequesis se halla expuesta a la desintegración, a experimentos que cambian continuamente., Algunos catecismos y muchos catequistas ya no enseñan la fe católica en la armonía de su conjunto —gracias a la cual toda verdad presupone y explica las otras—, sino que buscan hacer humanamente "interesantes" (según las orientaciones culturales del momento) algunos elementos del patrimonio cristiano. Algunos pasajes bíblicos son puestos de relieve, porque se les considera "más cercanos a la sensibilidad contemporánea"; otros, por el motivo contrario, son dejados de lado. Consecuencia: no una catequesis comprendida como formación global en la fe, sino reflexiones y ensayos en torno a experiencias antropológicas parciales, subjetivas».

A principios de 1983, Ratzinger pronunció en Francia una conferencia (que levantó una verdadera polvareda) precisamente sobre la "nueva catequesis". En aquella ocasión, con su acostumbrada franqueza, dijo entre otras cosas: «El primer error grave fue suprimir el catecismo, declarándolo "superado"; a lo largo de estos años, ha sido ésta una decisión universal en la Iglesia, pero esto no quita que haya sido una decisión errónea o, al menos, apresurada» 4 (Nota 4:. *Transmission de la foi et sources de la foi:* La Documentation Chatolique (6 de marzo de 1983) p. 261).

Ahora insiste: «Es necesario tener presente que, desde los primeros tiempos del cristianismo, aparece un "núcleo" permanente e irrenunciable de la catequesis, es decir, de la formación en la fe. Es el núcleo que utiliza tanto el catecismo de Lutero como el catecismo romano de Trento. En una palabra: toda la exposición sobre la fe se halla organizada en torno a cuatro elementos fundamentales: *el Credo, el Pater Noster, el Decálogo, los Sacramentos.* Esta es la base de la vida del cristiano, la síntesis del Magisterio de la Iglesia, fundado en la Escritura y en la Tradición. El cristiano encuentra aquí lo que debe *creer* (el Símbolo o Credo), *esperar* (el Pater Noster), *hacer* (el Decálogo) y *el espacio vital* en que todo esto debe cumplirse (los Sacramentos). Esta estructura fundamental ha sido abandonada en demasiadas catequesis actuales, con el resultado que comprobamos: la disgregación del *sensus fidei* en las nuevas generaciones, a menudo incapaces de una visión de conjunto de su religión».

En las conferencias dadas en Francia contó que, en Alemania, una señora le dijo que «un hijo suyo, alumno de enseñanza primaria, estaba aprendiendo la "cristología de los *Lojia.",* pero que todavía no había oído palabra de los siete sacramentos o de los artículos del Credo».

Quiebra del vínculo entre Iglesia y Escritura

La crisis de confianza en el dogma de la Iglesia trae consigo, según Ratzinger, la actual crisis de confianza en la moral propuesta por la Iglesia misma. Pero como el tema de la ética es, a su juicio, de tal importancia que exige un desarrollo atentamente articulado, nos referiremos a él más adelante.

Aquí damos cuenta de lo que se dijo a propósito de otro eslabón de la cadena: la crisis *de confianza en la Escritura* tal como la interpreta la Iglesia.

Dice: «El vínculo entre Biblia e Iglesia se ha hecho pedazos. Esta separación se inició en el ámbito protestante, en los tiempos de la Ilustración dieciochesca, y recientemente se ha difundido también entre los investigadores católicos. La interpretación histórico-crítica de la Escritura ha hecho de esta última una realidad independiente de la Iglesia. Ya no se lee la Biblia a partir de la Tradición de la Iglesia y con la Iglesia, sino de acuerdo con el último método que se presente como "científico". Esta independencia ha llegado a ser, en algunos, abierta contraposición; hasta tal punto que, a los ojos de muchos, la fe tradicional de la Iglesia no halla ya justificación en la exégesis crítica, sino que se considera únicamente como un obstáculo para una comprensión auténtica, "moderna", del cristianismo».

Es ésta una situación sobre la cual volverá más adelante (señalando las raíces de la misma), en el texto que ofrecemos a propósito de ciertas "teologías de la liberación".

Anticipamos aquí su convicción de que «la separación entre Iglesia y Escritura tiende a vaciar a ambas desde el interior. En efecto: una Iglesia sin fundamento bíblico creíble se convierte en un producto histórico casual, en una organización como tantas otras, aquel marco organizativo humano de que hablábamos. Igualmente, la Biblia sin la Iglesia no es ya Palabra eficaz de Dios, sino un conjunto de múltiples fuentes históricas, una colección de libros heterogéneos, de los cuales se intenta extraer, a la luz de la actualidad, lo que se considera útil. Una exégesis que ya no vive ni lee la Biblia en el cuerpo viviente de la Iglesia se convierte en arqueología: los muertos entierran a sus muertos. En todo caso, según esta manera de pensar, la última palabra sobre la Palabra de Dios ya no corresponde a los legítimos pastores, al Magisterio, sino al experto, al profesor, con sus estudios siempre provisionales y cambiantes».

Según él, «es ya hora de que se vean los límites de un método que es válido en sí, pero que resulta infructuoso cuando se proclama

absoluto. Cuanto más se aleja uno de la mera comprobación de los hechos pasados y se aspira a una comprensión actual de los mismos, tanto más afluyen también ideas filosóficas, que sólo en apariencia son productos de una investigación científica del texto. Los experimentos pueden llegar a un extremo tan absurdo como la “interpretación materialista de la Biblia”. Gracias a Dios, se ha entablado ya entre los exegetas un intenso diálogo sobre los límites del método histórico-crítico y se han puesto en marcha otros métodos hermenéuticos modernos».

«Por obra de la investigación histórico-crítica —continúa—, la Escritura ha llegado a ser un libro *abierto,* pero también un libro *cerrado.* Un libro abierto: gracias al trabajo de la exégesis, percibimos la palabra de la Biblia de un modo nuevo, en su originalidad histórica, en la variedad de una historia que evoluciona y crece, grávida de aquellas tensiones y de aquellos contrastes que constituyen al mismo tiempo su insospechada riqueza. Pero, de esa manera, la Escritura se ha convertido también en un libro *cerrado:* se ha transformado en objeto de los expertos; los laicos, incluso los especialistas en teología que no sean exegetas, ya no pueden arriesgarse a hablar de ella. Casi parece sustraerse a la lectura y reflexión del creyente, puesto que lo que de ellos resultase sería tachado sin más como “cosa de diletantes”. La ciencia de los especialistas levanta una valla en torno al jardín de la Escritura, que se ha hecho así inaccesible a los no expertos».

¿Quiere esto decir, pregunto, que un católico que quiera estar al día puede entregarse a la lectura de su Biblia sin preocuparse demasiado de complejas cuestiones exegéticas?

«Ciertamente —responde—. Todo católico debe tener el valor de creer que su fe (en comunión con la fe de la Iglesia) supera todo “nuevo magisterio” de los expertos, de los intelectuales. Las hipótesis de estos investigadores pueden ser útiles para conocer la génesis de los libros de la Escritura, pero es un prejuicio de raigambre evolucionista pensar que sólo se comprende el texto estudiando cómo se ha desarrollado y creado. La regla de fe, hoy como ayer, no se halla constituida por los descubrimientos (sean éstos verdaderos o meramente hipotéticos) sobre las fuentes y sobre los estratos bíblicos, sino por la Biblia *tal como es,* tal como se ha leído en la Iglesia, desde los Padres hasta el día de hoy. Es la fidelidad a esta lectura de la Biblia la que nos ha dado a los santos, que han sido con frecuencia personas de escasa cultura; en cualquier caso, ajenos siempre a las complejidades exegéticas. Y, sin embargo, han sido ellos los que mejor la han comprendido».

«El Hijo reducido, el Padre olvidado»

Es para él evidente que de esta serie de crisis se deriva una crisis que

ataca los fundamentos mismos: la fe en Dios trino, en las personas divinas. En otro lugar tratamos el tema “Espíritu Santo”. Aquí referimos lo que el cardenal dijo a propósito de Dios Padre y del Hijo, Jesucristo.

Dice: «Temiendo —sin asomo de razón, naturalmente— que la atención que se preste al Padre creador pueda oscurecer al Hijo, cierta teología tiende hoy a resolverse en mera cristología. Pero se trata de una cristología a menudo sospechosa, en la que se subraya de modo unilateral la naturaleza humana de Jesús, oscureciendo, callando o expresando de manera insuficiente la naturaleza divina que convive en la misma persona de Cristo. Se diría que estamos ante un retorno vigoroso de la antigua herejía arriana. Es difícil, naturalmente, encontrar un teólogo “católico” que afirme negar la antigua fórmula que confiesa a Jesús como “Hijo de Dios”. Todos dirán que la aceptan, añadiendo, sin embargo, “en qué sentido” debería ser entendida, a su juicio, aquella fórmula. Y es aquí donde se introducen distinciones que a menudo conducen a reducciones de la fe en Cristo como Dios. Como antes he dicho, desvinculado de una eclesiología sobrenatural, no meramente sociológica, la cristología tiende por si misma a perder la dimensión de lo divino, tiende a resolverse en el “proyecto-Jesús”, es decir, en un proyecto de salvación meramente histórico, humano».

«En cuanto al Padre como primera persona de la Trinidad —continúa—, la crisis que se manifiesta en cierta teología resulta explicable en una sociedad que, después de Freud, desconfía de todo padre y de todo paternalismo. La idea del Padre creador se oscurece también porque no se acepta a un Dios al cual debe dirigirse el hombre de rodillas; se prefiere hablar sólo de *partnership,* de relación de amistad, casi entre iguales, de hombre a hombre, con el hombre Jesús. Se tiende asimismo a dejar de lado el problema de Dios creador porque se temen (y se querrían evitar) los problemas que suscita la relación entre fe en la creación y ciencias naturales, comenzando por las perspectivas abiertas por el evolucionismo. Así, corren nuevos textos para la catequesis que parten no de Adán, del principio del libro del Génesis, sino de la vocación de Abraham. Es decir, se hace hincapié únicamente en la historia, evitando toda confrontación con el ser. Ahora bien, si Dios se reduce a Cristo solo —al hombre Jesús—, Dios ya no es Dios. Y, en efecto, todo induce a pensar que cierta teología no cree ya en un Dios que puede entrar en la profundidad de la materia; hay como un retorno de la indiferencia, cuando no del horror, de la gnosis hacia la materia. De aquí las dudas sobre los aspectos “materiales” de la revelación, como la presencia real de Cristo en la eucaristía, la virginidad de María, la resurrección concreta y real de Jesús, la resurrección de los cuerpos prometida a todos al final de la historia. No es mera casualidad que el Símbolo apostólico comience confesando:

“Creo en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra”. Esta fe primordial en un Dios creador (un Dios que sea verdaderamente Dios) constituye como la clave de bóveda de todas las otras verdades cristianas. Si se vacila aquí, el edificio entero se derrumba».

Dar su lugar al pecado original

Volviendo a la cristología, hay quien dice que sus dificultades provienen también del olvido, si no de la negación, de aquella realidad que la teología ha llamado “pecado original”. Se añade que, en este punto, algunos teólogos se habrían ajustado al esquema de una ilustración a lo Rousseau, asumiendo el dogma que se encuentra en la base de la cultura moderna, sea ésta capitalista o marxista: el hombre bueno por naturaleza, corrompido sólo por una educación equivocada y por estructuras sociales necesitadas de reforma. Actuando sobre el “sistema”, las aguas volverían a su cauce y el hombre podría entonces vivir en paz consigo mismo y con sus semejantes.

Responde: «Si la Providencia me libera un día de mis actuales responsabilidades, quisiera dedicarme precisamente a escribir sobre el “pecado original” y sobre la necesidad de descubrir su realidad auténtica. En efecto, si no se comprende que el hombre se halla en un estado de alienación que no es sólo económica y social (una alienación, por lo tanto, de la que no puede liberarse con sus propias fuerzas), no se alcanza a comprender la necesidad de Cristo redentor. Toda la estructura de la fe se encuentra así amenazada. La incapacidad de comprender y de presentar el “pecado original” es ciertamente uno de los problemas más graves de la teología y de la pastoral actuales».

Según Ratzinger —lo veremos ampliamente—, el concepto clave de tantas teologías de hoy es el de «liberación», que parece haber sustituido el tradicional de “redención”. Algunos han visto en este cambio un efecto también de la crisis del concepto de “pecado” en general y de “pecado original” en particular. Se observa que el término «redención» exige directamente una misteriosa “caída”, una situación objetiva de pecado de la que sólo la fuerza omnipotente de Dios puede redimir; esta vinculación sería menos directa en el concepto de “liberación”, tal como habitualmente se entiende.

Me pregunto si no se trata también de un problema de lenguaje. ¿Le parece todavía adecuada la antigua expresión, de origen patrístico, “pecado original”?

«Modificar el lenguaje religioso resulta siempre muy arriesgado. La continuidad tiene aquí una gran importancia. Yo no veo que puedan

modificarse las expresiones centrales de la fe que provienen de las grandes palabras de la Escritura: por ejemplo, "Hijo de Dios", "Espíritu Santo", "Virginidad" y "Maternidad divina" de María. En cambio, admito que puedan mortificarse expresiones como "pecado original" que, en cuanto a su contenido, tienen también un origen directamente bíblico, pero que, a nivel de expresión, manifiestan ya un estadio de reflexión teológico. En todo caso, es necesario proceder con mucha cautela: las palabras no son insignificantes, sino que se hallan estrechamente vinculadas a la significación. Como quiera que sea, creo que las dificultades teológicas y pastorales que plantea el "pecado original" no son ciertamente sólo semánticas, sino de naturaleza más profunda».

¿Y qué significa esto en concreto? «En una hipótesis evolucionista del mundo (aquella a la que corresponde, en teología, un cierto "teilhardismo") no tiene sentido, evidentemente, hablar de "pecado original". Este, en el más extremo de los casos, no pasa de ser una expresión simbólica, mítica, para indicar las carencias *naturales* de una criatura como el hombre, que, desde unos orígenes imperfectísimos, avanza hacia la perfección, hacia su realización completa. Ahora bien, aceptar esta visión significa alterar radicalmente la estructura del cristianismo: Cristo se transfiere del pasado al futuro; redención significa simplemente caminar hacia el porvenir como necesaria evolución hacia lo mejor. El hombre no es más que un producto que todavía no ha sido perfeccionado del todo por el tiempo; no ha tenido lugar redención alguna porque no había pecado que reparar, sino tan sólo una carencia que, repito, es natural. Estas dificultades, sin embargo, no nos descubren todavía la raíz de la crisis actual del "pecado original". Esta crisis no es más que un síntoma de nuestra dificultad profunda para aprehender la realidad del hombre, del mundo y de Dios. Sin lugar a dudas, no bastan aquí las discusiones con las ciencias naturales, aunque este tipo de confrontación resulta siempre necesaria. Debemos ser conscientes que nos las tenemos que ver también con prejuicios y predecisiones de carácter filosófico».

En todo caso, observo, se trata de dificultades justificadas, teniendo en cuenta el aspecto verdaderamente "misterioso" del "pecado original", o como quiera que se le llame.

Dice. «Esta verdad cristiana tiene un aspecto misterioso y un aspecto evidente. La *evidencia:* una visión lúcida, realista del hombre y de la historia no puede dejar de descubrir la alienación, no puede ocultarse el hecho de que existe una ruptura de las relaciones: del hombre consigo mismo, con los otros, con Dios. Ahora bien, puesto que el hombre es por excelencia el ser-en-relación, una ruptura semejante llega hasta las raíces, repercute en todo. El *misterio:* si no somos

capaces de penetrar hasta el fondo la realidad y las consecuencias del pecado original, ello se debe precisamente a que tal pecado existe; porque la nuestra es una ofuscación de carácter ontológico, desequilibra, confunde en nosotros la lógica de la naturaleza, nos impide comprender cómo una culpa que tuvo lugar al principio de la historia pueda traer consigo una situación de pecado común».

Adán, Eva, el Edén, la manzana, la serpiente... ¿Qué debemos pensar de todo ello? «La narración de la Sagrada Escritura sobre los orígenes no habla en términos de historiografía moderna, sino que habla a través de imágenes. Es una narración que *revela y esconde* al mismo tiempo. Pero los elementos fundamentales son razonables y la realidad del dogma queda, en todo caso, salvaguardada. El cristiano no haría lo que debe por sus hermanos si no les anunciase al Cristo que nos redime ante todo del pecado; si no anunciase la realidad de la alienación (la "caída") y, a la vez, la realidad de la gracia que nos redime y libera; si no anunciase que para reconstruir nuestra esencia originaria tenemos necesidad de una ayuda exterior a nosotros mismos; si no anunciase que la insistencia sobre la autorrealización, sobre autorredención, no conduce a la salvación, sino a la destrucción; si no anunciase, en fin, que para ser salvos es necesario abandonarse al Amor».

CAPÍTULO VI

EL DRAMA DE LA MORAL

Del liberalismo al permisivismo

Existe también —y no parece menos grave— una *crisis de la moral* propuesta por el Magisterio de la Iglesia. Una crisis que, como decíamos antes, se halla estrechamente vinculada a la crisis actual del dogma católico. Se trata de una crisis que, por el momento, se hace presente sobre todo en el mundo que llamamos «desarrollado», de manera particular en Europa y en los Estados Unidos; pero ya se sabe que los modelos que se elaboran en estas regiones acaban por imponerse al resto del mundo, por influencia de lo que hoy se conoce como imperialismo cultural.

Según las palabras mismas del cardenal, «en un mundo como el de Occidente, donde el dinero y la riqueza son la medida de todo, donde el modelo de economía de mercado impone sus leyes implacables a todos los aspectos de la vida, la ética católica auténtica se les antoja a muchos como un cuerpo extraño, remoto; una especie de meteorito que contrasta no sólo con los modos concretos de comportamiento, sino también con el esquema básico del pensamiento. El *liberalismo*

económico encuentra, en el plano moral, su exacta correspondencia en el *permisivismo.* En consecuencia, se hace difícil, cuando no imposible, presentar la moral de la Iglesia como razonable; se halla demasiado distante de lo que consideran obvio y normal la mayoría de las personas, condicionadas por una cultura hegemónica, a la cual han acabado por amoldarse, como autorizados valedores, incluso no pocos moralistas “católicos”».

En Bogotá, en la reunión de obispos presidentes de la Comisión Doctrinal y de las Conferencias episcopales de América Latina, el cardenal dio lectura a una relación —hasta ahora inédita— que tenía por objeto analizar los motivos profundos de todo lo que sucede en el campo de la teología contemporánea, incluida la teología moral, a la cual, en aquella relación, dedica un espacio acorde con su importancia. Será necesario seguir los pasos del análisis de Ratzinger para comprender su preocupación ante determinados derroteros que toma Occidente y, en su seguimiento, ciertas corrientes teológicas. En particular, el Prefecto quiere llamar la atención sobre las cuestiones familiares y sexuales.

Una serie de fracturas

A este propósito observa: «En la cultura del mundo “desarrollado” se ha destruido, en primer lugar, el vínculo entre *sexualidad y matrimonio* indisoluble*.* Separado del matrimonio, el sexo ha quedado fuera de órbita y se ha encontrado privado de puntos de referencia: se ha convertido en una especie de mina flotante, en un problema y, al mismo tiempo, en un poder omnipresente».

Después de esta primera ruptura descubre otra, que es consecuencia de la primera: « Consumada la separación entre sexualidad y matrimonio, la *sexualidad*se ha separado también de la *procreación.* El movimiento ha terminado por desandar el camino en sentido inverso: es decir, procreación sin sexualidad. De aquí provienen los experimentos cada vez más impresionantes de la tecnología médica —de los cuales está llena la actualidad—, y en los que precisamente la procreación es independiente de la sexualidad. La manipulación biológica lleva camino de desarraigar al hombre de la naturaleza (cuyo concepto mismo, como veremos se pone en entredicho). Se intenta transformar al hombre y manipularlo como se hace con cualquier otra “cosa”: un simple producto planificado a voluntad».

Si no me equivoco, observo, nuestras culturas son las primeras en toda la historia en las que se realizan semejantes rupturas.

«Sí, y este proceso dirigido a destrozar las conexiones

fundamentales, naturales (y no sólo culturales, como dicen), conduce a consecuencias inimaginables, que se desprenden de la lógica misma que preside un camino semejante».

Según él, hoy estaríamos pagando ya «los efectos de una sexualidad sin ligazón alguna con el matrimonio y la procreación. La consecuencia lógica es que toda forma de sexualidad es igualmente válida y, por consiguiente, igualmente digna». «No se trata ciertamente —precisa— de atenernos a un moralismo desfasado, sino de sacar lúcidamente las consecuencias de las premisas: es lógico, puestas así las cosas, que el placer, la *libido* del individuo se conviertan en el único punto de referencia posible del sexo. Este, sin una razón objetiva que lo justifique, busca una razón subjetiva en la satisfacción del deseo, en una respuesta, lo más "gratificante" posible para el individuo, a los instintos, a los cuales no se puede oponer un freno racional. Cada cual es libre de dar el contenido que se le antoje a su *libido*personal».

Continúa: «Resulta entonces natural que se transformen en "derechos" del individuo todas las formas de satisfacción de la sexualidad. Así, por poner un ejemplo muy del día, la homosexualidad se presenta como un derecho inalienable (¿y cómo negarlo con semejantes premisas?); más aún, su pleno reconocimiento se transforma en un aspecto de la liberación del hombre».

Y no terminan aquí las consecuencias de «este desarraigarse la persona humana de su naturaleza profunda». Dice el Prefecto: «Al desgajarse del matrimonio fundado sobre la fidelidad por toda una vida, deja la fecundidad de *ser bendición* (como ha sido entendida en toda cultura), para transformarse en lo contrario, es decir, en una amenaza para la libre satisfacción del "derecho a la felicidad del individuo". He aquí por qué el aborto provocado, gratuito y socialmente garantizado se transforma en otro "derecho", en otra forma de "liberación"».

¿Lejos de la sociedad o lejos del Magisterio?

Este es, según el cardenal, el dramático panorama de la ética en la sociedad radicalmente liberal y "opulenta". Pero ¿cómo reacciona a todo esto la teología moral católica?

«La mentalidad hoy dominante ataca los fundamentos mismos de la moral de la Iglesia, que —como decía—, si se mantiene fiel a sí misma, corre el peligro de aparecer como un anacronismo, como un embarazoso cuerpo extraño. Así, muchos moralistas occidentales —sobre todo norteamericanos—, con la intención de ser todavía "creíbles", se creen en la obligación de tener que escoger entre la disconformidad con la sociedad y la disconformidad con el Magisterio.

Muchos eligen esta última fórmula de rechazo, y se entregan a la búsqueda de teorías y sistemas que permitan una situación de compromiso entre el catolicismo y los criterios en boga. Pero este divorcio creciente entre Magisterio y “nuevas” teologías morales provoca lastimosas consecuencias. Hay que tener en cuenta que la Iglesia, por medio de sus escuelas y hospitales, cumple todavía hoy (sobre todo en América) importantes misiones sociales. He aquí, pues, la penosa alternativa que se plantea: o la Iglesia encuentra un camino de acuerdo, un compromiso con los valores aceptados por la sociedad a la que quiere continuar sirviendo, o decide mantenerse fiel a sus valores propios (valores que, a su entender, son los que tutelan las exigencias profundas del hombre), y entonces se encuentra desplazada respecto a la sociedad».

El cardenal cree comprobar que «la teología moral se ha convertido hoy en un campo de tensiones, sobre todo porque sus afirmaciones afectan de modo muy directo a la persona. Las relaciones prematrimoniales se justifican con frecuencia, al menos bajo ciertas condiciones. La masturbación se presenta como un fenómeno normal de la evolución del adolescente; una y otra vez se propone la admisión de los divorciados que se han vuelto a casar; el feminismo, incluso el más radical, parece adquirir derecho de ciudadanía, a veces en el ámbito de los conventos mismos (pero sobre esto hablaremos en otro lugar). Ante el problema de la homosexualidad, se plantean claras tentativas de justificación: en los Estados Unidos se ha dado el caso de obispos que —por ingenuidad o por un cierto sentimiento de culpabilidad de los católicos hacia una “minoría oprimida”— han cedido iglesias a los *gays* para la celebración de sus festivales. Y tenemos también el caso de la *Humanae vitae,* la encíclica de Pablo VI que reafirmaba el “no” a la contraconcepción y que no ha sido comprendida, antes al contrario, ha sido más o menos abiertamente rechazada en amplios sectores eclesiales».

Pero ¿no es acaso cierto, digo, que el problema de la regulación de la natalidad ha encontrado particularmente desguarnecida a la moral católica tradicional? ¿No se tiene la impresión de que el Magisterio se ha visto aquí sin verdaderos argumentos decisivos?

«Es cierto que en el comienzo del gran debate, cuando apareció la encíclica *Humanae vitae* (1968), era todavía relativamente estrecha la base de la argumentación de la teología vinculada al Magisterio. Pero, desde entonces, nuevas reflexiones y experiencias han venido a ampliarla hasta el punto de que la situación comienza a invertirse».

¿De qué modo?, pregunto.

«Para tener una visión de conjunto, es preciso echar una ojeada

retrospectiva. En los años treinta o cuarenta, algunos teólogos católicos comenzaron ya a criticar la orientación unilateral de la ética sexual católica sobre la procreación. La criticaban desde una filosofía personalista e insistían sobre todo en que el modo clásico de enfocar el matrimonio, en el Derecho Canónico, en función de sus “fines” no era del todo adecuado a la esencia del matrimonio. La categoría “fin” es insuficiente para explicar el fenómeno propiamente humano. Estos teólogos en modo alguno negaron la importancia de la fecundidad en la escala de valores de la sexualidad humana. En el marco de una filosofía más personalista asignaron al matrimonio un lugar nuevo. Estas discusiones fueron importantes y contribuyeron a ahondar la doctrina católica sobre el matrimonio. El Concilio acogió y confirmó estos aspectos personalistas, en su mejor acepción. Pero a raíz del Concilio se esbozó una nueva línea evolutiva. Las reflexiones conciliares se habían basado en la unidad de persona y naturaleza, mientras que luego comenzó a interpretarse el “personalismo” como contrapuesto al “naturalismo”, es decir, como si la persona humana y sus exigencias pudiesen entrar en pugna con la naturaleza. De este modo, un personalismo exagerado ha conducido a ciertos teólogos a rechazar el orden interno, el lenguaje de la naturaleza (que es moral por sí mismo, según la enseñanza católica de siempre), dejando a la sexualidad, incluso conyugal, como único punto de referencia, la voluntad de la persona. He aquí uno de los motivos del rechazo de la *Humanae vitae,* de la imposibilidad, para ciertas teologías, de rechazar la contraconcepción».

Buscando puntos firmes

El “personalismo extremo” no es el único, entre los sistemas éticos que surgen como alternativa a los del Magisterio. Ante los obispos reunidos en Bogotá, y refiriéndose en particular a América del Norte, Ratzinger expuso las líneas de otro sistema que juzga inaceptable: «Inmediatamente después del Concilio, se comenzó a discutir sobre la existencia de normas morales específicamente cristianas. Algunos llegaron a la conclusión de que todas las normas pueden encontrarse también fuera del mundo cristiano y que, de hecho, la mayor parte de las cristianas se han tomado de otras culturas, en particular de la antigua filosofía clásica, sobre todo del estoicismo. Desde este falso punto de partida se llegó inevitablemente a la idea le que la moral ha de construirse únicamente sobre la base de la razón y que esta autonomía de la razón es también válida para los creyentes. Por consiguiente, no al Magisterio, no al Dios de la Revelación con sus Mandamientos, con su Decálogo. En efecto, muchos sostienen que el

Decálogo, sobre el que la Iglesia ha construido su moral objetiva, no sería más que un “producto cultural” ligado al antiguo Oriente Medio semita. Por lo tanto, una simple regla relativa, dependiente de una antropología y de una historia que ya no son las nuestras. Por este camino surge de nuevo la negación de la Escritura, renace la antigua herejía según la cual el Antiguo Testamento (lugar de la “Ley”) habría sido anulado por el Nuevo (reino de la “Gracia”). Pero la Biblia es un todo unitario para el católico; las bienaventuranzas de Jesús no anulan el Decálogo confiado por Dios a Moisés y, en él, a los hombres de todos los tiempos. Según el criterio de estos nuevos moralistas, en cambio, nosotros, hombres “al fin adultos y liberados”, deberíamos buscar por nosotros mismos otras normas de comportamiento».

¿Una búsqueda, pregunto, mediante las solas fuerzas de la razón?

«En efecto, como había comenzado a decir. Se sabe, en cambio, que para la auténtica moral católica hay acciones que ninguna razón podrá nunca justificar, porque contienen en sí mismas un rechazo de Dios creador y, por lo tanto, una negación del bien auténtico del hombre, su criatura. Para el Magisterio han existido siempre determinados puntos inamovibles, que son como señales indicadoras que no pueden ser arrancadas o ignoradas sin destruir el vínculo que la filosofía cristiana descubre entre el *Ser* y el *Bien.* Al proclamar la autonomía de la razón humana y separarse del Decálogo, ha sido preciso ir a la búsqueda de nuevos puntos de apoyo: ¿dónde puede el hombre hacer pie, cómo puede justificar los deberes morales, si éstos no arraigan ya en la Revelación divina, en los Mandamientos del Creador?»

¿Y entonces?

«Entonces se ha llegado a la llamada “moral de los fines” o —como se prefiere decir en los Estados Unidos, donde sobre todo se ha elaborado y difundido— de las “consecuencias”, el *consecuencialismo:* nada es en sí bueno o malo; la bondad de un acto depende únicamente de su fin y de sus consecuencias previsibles y calculables. Sin embargo, al darse cuenta de los inconvenientes de un sistema semejante, algunos moralistas han tratado de suavizar el “consecuencialismo” con el *proporcionalismo*: el obrar moral depende de la valoración y de la actitud que se adopte ante la proporción de los bienes que están en juego. A fin de cuentas, un cálculo individual, en esta ocasión de la “proporción” entre bien y mal».

Pero me parece, observo, que también la moral clásica hacía referencia a planteamientos parecidos: a la valoración de las consecuencias, al peso de los bienes que se ofrecen a la elección.

«Ciertamente —responde—. El error ha sido construir un sistema sobre lo que tan sólo era un aspecto de la moral tradicional, la cual —a la postre— no dependía de la valoración personal del individuo, sino de la revelación de Dios, de las “instrucciones para el uso” por El inscritas de modo objetivo e indeleble en su creación. Por lo tanto, la naturaleza y el hombre mismo, en cuanto parte de esta naturaleza creada, contienen en su interior su propia moralidad».

La negación de todo esto conduce, según el Prefecto, a consecuencias devastadoras para el individuo y para la sociedad: «Si desde los Estados Unidos, en donde estos sistemas han tenido origen y se han impuesto, dirigimos la mirada a otras áreas geográficas, descubrimos que también las convicciones morales de ciertas teologías de la liberación se apoyan, en el fondo, en una moral “proporcionalista”: el “bien absoluto” (es decir, la edificación de la sociedad justa, socialista) se convierte en la norma moral que justifica todo lo demás, incluso la violencia, el crimen y la mentira, si necesario fuere. Es éste uno de tantos aspectos que muestran cómo, renegando de su arraigo en Dios, cae la humanidad en poder de las más arbitrarias consecuencias. La “razón” del individuo puede, de hecho, proponer de cuando en cuando para la acción los más diversos, imprevisibles y peligrosos objetivos. Y lo que parecía “liberación” se transforma en su contrario, mostrando en el terreno de los hechos su rostro luciferino. Es el Tentador quien, en el primer libro de la Escritura, seduce al hombre y a la mujer con la promesa: seréis *como Dios* (Gén 3,5). Es decir, libres de las leyes del Creador, libres de las leyes mismas de la naturaleza, dueños absolutos de nuestro destino. Pero, al final de este camino, no es precisamente el Paraíso terrenal lo que nos espera».

CAPÍTULO VII

LAS MUJERES: UNA MUJER

Un sacerdocio en cuestión

Según el cardenal, la reflexión sobre la crisis de la moral se halla estrechamente vinculada al tema (hoy actualísimo en la Iglesia) de la mujer y su misión.

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe que ratificaba el “no” católico (compartido por todas las Iglesias de la ortodoxia oriental y, hasta tiempos muy recientes, por los anglicanos) al sacerdocio de la mujer, lleva al pie la firma del predecesor del cardenal Ratzinger. Este, sin embargo, contribuyó a su elaboración, y, a una pregunta mía concreta, lo define como «muy bien preparado, aunque, como todos los documentos oficiales, presenta una cierta sequedad y

va directamente a las conclusiones sin poder dar razón, con la amplitud que sería necesaria, de todos los pasos que a ellas conducen».

A este documento remite el Prefecto para examinar de nuevo una cuestión a su juicio, ha sido con frecuencia mal planteada.

Hablando del tema de la mujer en general (y de su proyección en la Iglesia, en particular entre las religiosas) me parece advertir en él una singular amargura: «Es la mujer la que más duramente paga las consecuencias de la confusión, de la superficialidad de una cultura que es fruto de mentes masculinas, de ideologías machistas que engañan a la mujer y la desquician en lo más profundo, diciendo que en realidad quieren liberarla».

Dice a este propósito: «A primera vista, las instancias del feminismo radical a favor de una total equiparación entre el hombre y la mujer parecen nobilísimas y, en todo caso, absolutamente razonables. Y parece lógico que esta defensa del derecho de la mujer a ingresar en todas las profesiones, sin excluir ninguna, se transforme en el interior de la Iglesia en una exigencia de acceso también al sacerdocio. Esta exigencia de la ordenación, esta posibilidad de contar con sacerdotisas católicas parece a muchos no sólo justificada, sino también inocua: una simple e indispensable adecuación de la Iglesia a una situación social nueva con la que hay que contar».

Y entonces, pregunto, ¿por qué obstinarse en el rechazo?

«En realidad —responde— este tipo de “emancipación” de la mujer no es una novedad. Se olvida que en el mundo antiguo todas las religiones tenían también sacerdotisas. Todas, excepto una: la religión judía. El cristianismo, siguiendo también en esto el ejemplo “escandalosamente” original de Jesús, abre a las mujeres una nueva situación, y les ofrece un lugar que representa una verdadera novedad con relación al judaísmo. Pero de éste conserva el sacerdocio sólo masculino. Evidentemente, la intuición cristiana ha comprendido que no se trataba de una cuestión secundaria, y que defender la Escritura (la cual no conoce mujeres-sacerdotes ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento) significaba una vez más defender a la persona humana. Comenzando, claro está, por la persona de sexo femenino».

Contra la “trivialización” de la sexualidad

La cosa, observo, no está del todo clara: queda por ver de qué modo la Biblia y la Tradición, que la ha interpretado, entienden “proteger” a la mujer excluyéndola del sacerdocio.

«Ciertamente —admite—. Pero entonces es preciso ir al fondo de la pretensión, que el feminismo radical recibe de la cultura ambiente, de

“trivializar” el carácter específico de la sexualidad, haciendo intercambiable todo tipo de función entre hombre y mujer. Al hablar de la crisis de la moral tradicional, hacía hincapié en que en la raíz de la crisis hay una serie de fatales rupturas: la ruptura, por ejemplo, entre sexualidad y procreación. Despojado el vínculo que le une a la fecundidad, el sexo ya no aparece como una característica determinada, como una orientación radical y originaria de la persona. ¿Hombre? ¿Mujer? Para algunos se trata de preguntas ya “superadas”, carentes de sentido, si no racistas. La respuesta del conformismo corriente es previsible: “poco importa ser hombre o mujer; todos somos simplemente personas humanas”. Esto, en realidad, no deja de ser grave, por muy bello y generoso que parezca: significa que la sexualidad no se considera ya como enraizada en la antropología; significa que el sexo se mira como una simple función que puede intercambiarse a voluntad».

¿Y entonces?

«Entonces se deduce, con lógica coherencia, que todo el ser y el obrar de la persona humana se reducen a pura funcionalidad, a simple cumplimiento de un papel: por ejemplo, el papel de “consumidor” o el papel de “trabajador”, según los regímenes. En todo caso, se trata de algo que no se relaciona directamente con la diversidad sexual. No es casualidad que, entre las campañas de “liberación” que se han llevado a cabo en estos años, se haya planteado la lucha por sacudiese la “esclavitud de la naturaleza”, reivindicando el derecho de ser hombre o mujer según el capricho de cada uno, por ejemplo por vía quirúrgica, y exigiendo que el Estado haga constar en el registro civil esta voluntad autónoma del individuo. Y no es tampoco casualidad que las leyes se hayan adecuado con toda presteza a semejante reivindicación. Si todo se reduce a cumplir un “papel” y se ignora el específico carácter natural inscrito en lo profundo del ser, también la maternidad es una simple función casual: y, de hecho, ciertas reivindicaciones feministas consideran “injusto” que sea sólo la mujer la que tenga que parir y amamantar. Y la ciencia —no sólo la ley— tiende una mano: transformando un hombre en mujer y viceversa, como ya se ha visto; o separando la fecundidad de la sexualidad, con la finalidad de hacer procrear a capricho por medio de manipulaciones técnicas. ¿No somos acaso todos iguales? Entonces, si es necesario, se combate también contra la “desigualdad” de la naturaleza. Pero la naturaleza no se violenta, sin sufrir por ello las más devastadoras consecuencias. La sacrosanta igualdad entre hombre y mujer no excluye, sino que exige la diversidad».

En defensa de la naturaleza

De este planteamiento general pasamos a lo que más nos interesa. ¿Qué ocurre cuando estas orientaciones penetran en la dimensión religiosa, cristiana?

«Ocurre que la posibilidad de intercambio entre los sexos, considerados como simples "funciones" determinadas más por la historia que por la naturaleza, es decir, la trivialización de lo masculino y de lo femenino, se extiende a la idea misma de Dios y desde allí se proyecta sobre toda la realidad religiosa».

Y, sin embargo, parece que un católico puede sostener (un Papa lo ha recordado recientemente) que Dios está más allá de las categorías de su creación; es decir, que es Madre tanto como Padre.

«En efecto —responde—. Esto es perfectamente admisible si nos situamos en un punto de vista puramente filosófico, abstracto. Pero el cristianismo no es una especulación filosófica ni una construcción de nuestra mente. El cristianismo no es "nuestro"; es una revelación, un mensaje que nos ha sido confiado y que no podemos reconstruir a nuestro antojo. No estamos autorizados a transformar el *Padre nuestro* en una *Madre nuestra:* el simbolismo utilizado por Jesús es irreversible; se funda sobre la misma relación hombre-Dios que El ha venido a revelarnos. Con mayor razón, no nos es lícito sustituir a Cristo por otra figura. Pero lo que el feminismo radical —incluso aquel que se dice cristiano— no está dispuesto a aceptar es justamente esto: el carácter ejemplar, universal e inmodificable de la relación entre Cristo y el Padre».

Si son éstas las posiciones en litigio, observo, el diálogo parece imposible.

«Estoy convencido —dice— de que aquello hacia lo que apunta el feminismo en su forma radical no es ya el cristianismo que conocemos; es una religión distinta. Pero también estoy convencido (comenzamos a comprender las razones profundas de la posición bíblica) de que la Iglesia católica y las Iglesias orientales, al defender su fe y su concepto del sacerdocio, defienden en realidad tanto a los hombres como a las mujeres en su totalidad, en su irreversible distinción de sexos; por consiguiente, en su condición de seres irreducibles a simple función o papel que se desempeña».

«Por lo demás —continúa—, tiene también aquí plena validez lo que no me canso de repetir: para la Iglesia, el *lenguaje de la naturaleza* (en nuestro caso, dos sexos complementarios entre sí y a un tiempo netamente distintos) es *también el lenguaje de la moral* (hombre y mujer llamados a destinos igualmente nobles y eternos, pero no por ello

menos diversos). En nombre de la naturaleza —a diferencia de la tradición protestante y, a su zaga, de la Ilustración, que desconfían de este concepto—, la Iglesia levanta la voz contra la tentación de preconstituir a la persona y su destino según meros proyectos humanos, de despojarla de su individualidad, y con ésta, de su dignidad. Respetar la biología es respetar al mismo Dios; es proteger a sus criaturas».

El feminismo radical, fruto también, según Ratzinger, «del Occidente opulento y de su *establishment* intelectual, anuncia una liberación, es decir, una salvación distinta, si no opuesta, a la cristiana». Y advierte: «Es deber de los hombres y sobre todo de las mujeres que experimentan los frutos de esta presunta salvación postcristiana interrogarse con realismo si ésta significa verdaderamente un aumento de felicidad, un mayor equilibrio y una síntesis vital más rica que la que se abandona, creyéndola ya superada».

Según esto, digo, a su juicio, las apariencias engañan: más que beneficiarias, las mujeres serían víctimas de la “revolución actual.

«Sí —repite—; es la mujer la que más paga. Maternidad y virginidad (los dos altísimos valores en los que la mujer realizaba su vocación más profunda) han venido a ser valores opuestos a los dominantes. Pero la mujer, creadora por excelencia al dar la vida, no “produce” en sentido técnico, que es el único sentido que se tiene en cuenta en una sociedad entregada al culto de la eficacia, Y. por ello, más dominada que nunca por el hombre. Se convence a la mujer de que se la quiere “liberar” y “emancipar”, induciéndole a masculinizarse y haciéndola así homogénea a la cultura de la producción, sometiéndola al control de la sociedad masculina de los técnicos, de los vendedores y de los políticos que buscan beneficio y poder, y todo lo organizan, todo lo venden y todo lo instrumentalizan para sus fines. Al afirmar que la diferencia sexual es en realidad secundaria (y, por lo tanto, negando el cuerpo mismo como encarnación del espíritu en un ser sexuado), se despoja a la mujer no sólo de la maternidad, sino también de la libre elección de la virginidad; y, sin embargo, así como el hombre no puede procrear, así tampoco puede ser virgen si no es “imitando” a la mujer. Ésta, también por este camino, tenía el valor altísimo de “signo” y de “ejemplo” para la otra parte de la humanidad».

Feminismo en el convento

¿Cuál es la situación, pregunto, de ese mundo riquísimo y complejo (a veces un poco impenetrable a los ojos de un hombre, sobre todo si es laico), el mundo de las religiosas: es decir, hermanas, monjas y almas consagradas en general?

«En las comunidades religiosas femeninas —responde— ha penetrado también cierta mentalidad feminista. Esta penetración resulta particularmente llamativa, incluso en sus formas más externas, en el continente norteamericano. Han resistido bastante bien las religiosas de clausura, las órdenes contemplativas, sin duda porque se hallaban más al abrigo del *Zeitgeist,* el espíritu del tiempo, y porque se caracterizan por un ideal preciso e inmutable: la alabanza de Dios, la plegaria, la virginidad y la separación del mundo como signo escatológico. En cambio, atraviesan una grave crisis las órdenes y congregaciones de vida activa. El descubrimiento de la profesionalidad, el concepto de "asistencia social", que ha venido a sustituir al de "caridad", la acomodación, con frecuencia indiscriminada y entusiasta, a los nuevos valores, hasta ahora desconocidos en la moderna sociedad secular, la penetración en los conventos, a menudo sin filtro de ninguna clase, de psicologías y psicoanálisis de las más variadas tendencias, ha conducido a dolorosos problemas de identidad y a la pérdida de aquellas motivaciones que justificaban la vida religiosa para muchas mujeres., En América, los tratados espirituales de un tiempo han sido sustituidos por manuales de psicoanálisis de carácter divulgador; la teología cede con frecuencia su lugar a la psicología, incluso a la más corriente.. A esto hay que añadir la fascinación casi irresistible que ejerce todo lo oriental o que por tal se tiene: en muchas casas religiosas norteamericanas, la cruz ha sido reemplazada, en ocasiones, por símbolos de la tradición religiosa asiática. Han desaparecido también las devociones tradicionales, sustituidas por técnicas yoga o zen».

Se ha observado que muchos religiosos —hemos hablado de ello— han tratado de resolver su crisis de identidad proyectándose *al exterior* —según la conocida dinámica masculina—, con el propósito de "liberarse" en la sociedad o en la política. Muchas religiosas, en cambio, parecen haberse proyectado *hacia el interior* (siguiendo también en esto una dinámica vinculada al sexo), persiguiendo aquella misma "liberación" a través de la psicología profunda.

«Sí —dice—; se acude con extrema confianza a esa especie de confesores profanos, de "expertos del alma" que serían los psicólogos y psicoanalistas. Pero todo lo que éstos pueden decir es *cómo* funcionan las fuerzas del espíritu, pero no por *qué o con qué* finalidad. Ahora bien, la crisis de muchas religiosas se caracteriza justamente por el hecho de que su espíritu parece moverse en el vacío, sin una orientación reconocible. De este trabajo de análisis ha resultado claro que el "alma" no se explica por sí misma, que tiene necesidad de un punto de referencia exterior. Casi una confirmación "científica" de la apasionante experiencia de San Agustín: "Nos has hechos para Ti,

Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti". Este buscar y experimentar, confiándose no pocas veces a "expertos" improvisados, ha significado vivencias humanas insondables, a veces altísimas, para las religiosas: tanto para las que han permanecido fieles a sus votos como para las que han abandonado».

¿Un futuro sin monjas?

Existe un informe actualizado y minucioso sobre las religiosas de Quebec, la región del Canadá de habla francesa. El caso de Quebec resulta ejemplar: se trata de una región de Norteamérica colonizada y evangelizada por católicos, que construyeron allí un régimen de *cristiandad,* dirigido por una Iglesia omnipresente. En efecto, hace sólo veinte años, a comienzos de los años sesenta, Quebec era la región del mundo con el índice de religiosas más elevado en relación al número de habitantes, que son en total seis millones. Entre 1961 y 1981,.a causa de abandonos, muertes y caída de las vocaciones, las religiosas se redujeron de 46.933 a 26.294. Un descenso del 44 por 100, y la tendencia parece imparable. Las nuevas vocaciones se han reducido en el mismo período en un 98,5 por 100. Resulta, además, que buena parte del 1,5 por 100 restante se halla constituida por "vocaciones tardías". A base de una simple proyección, todos los sociólogos están de acuerdo en una conclusión cruda, pero objetiva: «Dentro de poco (a menos que tengan lugar cambios de tendencia, del todo improbables, al menos desde un punto de vista humano), la vida religiosa femenina, tal como la hemos conocido, no será en Canadá más que un recuerdo».

Los mismos sociólogos que han preparado el informe describen cómo en estos últimos veinte años todas las comunidades han puesto en práctica toda suerte de reformas imaginables: abandono del hábito religioso, salario individual, estudios en universidades laicas, inserción en profesiones seculares, asistencia masiva de todo tipo de "especialistas". Y. a pesar de todo, las religiosas han continuado saliendo, no han llegado las nuevas vocaciones, y las que han permanecido —con un promedio de edad en torno a los sesenta años— no siempre parecen haber resuelto sus problemas de identidad, y en algunos casos confiesan que esperan resignadas la extinción de su Congregación.

Sin duda era necesario *el aggiornamento,* incluso el más decidido; pero no parece haber funcionado en aquella parte de América del Norte a la que Ratzinger se refiere en particular. ¿Debe esto atribuirse a que, olvidando la advertencia evangélica, se ha querido poner "vino nuevo" en "odres viejos", es decir, en comunidades nacidas en otros climas espirituales, hijas de una *Societas christiana* que ya no es la nuestra?

En una palabra: el fin de *una* vida religiosa, ¿no significa el fin de *la* vida religiosa, que se encarnará en formas nuevas, adecuadas a nuestro tiempo?

El Prefecto no lo excluye con seguridad, aunque el caso ejemplar de Quebec confirma que las órdenes en apariencia más opuestas a la mentalidad actual y más refractarias a todo tipo de cambios, las órdenes contemplativas, las religiosas de clausura, «han sufrido, en el peor de los casos, algún que otro problema, pero no han conocido una verdadera crisis», según las palabras de los mismos sociólogos.

Como quiera que sea, según el cardenal, «si es la mujer la que paga un precio más elevado a la nueva sociedad a sus valores, las religiosas eran las que se hallaran más expuestas entre todas las mujeres». Volviendo una vez más a lo dicho con anterioridad, observa que «el hombre, incluso el religioso, a pesar de los problemas que todos conocemos, ha podido buscar remedio a la crisis entregándose al trabajo, tratando de encontrar de nuevo su centro en la actividad. Pero ¿qué ha podido hacer la mujer, cuando las funciones inscritas en su biología misma han sido negadas y hasta ridiculizadas; cuando su maravillosa capacidad de dar amor, ayuda, consuelo, calor, solidaridad, se ha sustituido por la mentalidad economicista y sindical de la “profesión”, esa típica preocupación masculina? ¿Qué puede hacer la mujer cuando todo lo que le es más propio es destruido y tenido por irrelevante y desorientador?»

Continúa: «El activismo, el querer hacer a toda costa cosas “productivas”, “sobresalientes”, es la tentación constante del hombre, también del religioso. Y ésta es precisamente la orientación que domina en las eclesiologías (hemos hablado de ello) que presentan a la Iglesia como un “pueblo de Dios” sumergido en la actividad, empeñado en traducir el Evangelio en un programa de acción destinado a conseguir “resultados” sociales, políticos y culturales. Pero no por simple azar tiene *la* Iglesia nombre de mujer. En ella vive el misterio de la maternidad, de la gratuidad, de la contemplación, de la belleza; en una palabra, de los valores que parecen inútiles a los ojos del mundo profano. La religiosa, sin darse plenamente cuenta de las razones, advierte el malestar profundo que produce vivir en una Iglesia en la que el cristianismo se reduce a una ideología del hacer, según aquella eclesiología tan crudamente machista, que se presenta sin más —y a menudo se acepta— como la más cercana a las mujeres y a sus exigencias “modernas”. Pero éste es un proyecto de Iglesia en el que no hay lugar para la experiencia mística, esa veta de la vida religiosa que, entre las glorias y las riquezas ofrecidas a todos, ha sido, a través de los siglos y no por mera casualidad, más plenamente vivida por las mujeres

que por los hombres. Recordemos aquellas mujeres extraordinarias que la Iglesia ha proclamado “santas”, y en ocasiones “doctoras”, y que no ha dudado en proponer como ejemplo a todos los cristianos. Un ejemplo que reviste hoy especial actualidad».

Un remedio: María

Para resolver la crisis de la idea misma de Iglesia, la crisis de la moral, la crisis de la mujer, el Prefecto propone, entre otros, un remedio «que ha demostrado concretamente su eficacia a lo largo de la historia del cristianismo. Un remedio cuyo prestigio parece hoy haberse oscurecido a los ojos de algunos católicos, pero que es más actual que nunca». Su nombre es breve: *María.*

Ratzinger es consciente de que este punto —quizá más que ningún otro— plantea a un cierto sector de creyentes serias dificultades a la hora de recuperar plenamente un aspecto del cristianismo como la mariología, a pesar de que este aspecto ha sido refirmado por el Vaticano II como culminación de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. «Al incluir el misterio de María en el misterio de la Iglesia —dice—, el Vaticano II ha llevado a cabo una opción significativa que tendría que haber dado un nuevo impulso a los estudios teológicos; éstos, en cambio, durante el primer período posconciliar, han experimentado en este aspecto, una brusca caída, casi un colapso, aunque ahora se dan indicios de un verdadero despertar».

En 1968, con ocasión de la conmemoración del 18º aniversario de la proclamación del dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a la gloria celestial, el entonces profesor Ratzinger observaba: «En pocos años, la orientación ha cambiado hasta tal punto que hoy se hace difícil comprender el entusiasmo y la alegría que entonces reinaron en la Iglesia; hoy se trata, más bien, de esquivar aquel dogma que tanto nos había entusiasmado; muchos se preguntan si esta verdad —como todas las otras verdades católicas sobre María— no es en realidad fuente de dificultades en nuestras relaciones con los hermanos protestantes. Como si la mariología fuese una piedra que obstaculiza el camino hacia la unión. Y nos preguntamos también si, al reconocer el puesto que la tradición asigna a María, no se amenaza la orientación de la piedad cristiana, desviándola de lo único que debe importarle: Dios nuestro Señor y el único Mediador, Jesucristo».

Y, sin embargo, me dirá durante el coloquio, «Si ha sido siempre esencial para el equilibrio de la fe el lugar que ocupa la Señora, hoy es más urgente que en ninguna otra época de la historia de la Iglesia descubrir de nuevo este lugar».

El testimonio de Ratzinger es también humanamente importante. Ha llegado a él a través de un camino personal de redescubrimiento, de progresivo ahondamiento, casi de plena “conversión” al misterio mariano. Me confía: «Cuando todavía era un joven teólogo, antes de las sesiones del Concilio (y también durante las mismas), como ha sucedido y sucede hoy a muchos, abrigaba algunas reservas sobre ciertas fórmulas antiguas, como por ejemplo aquella famosa *de Maria numquam satis,* “de María nunca se dirá bastante”. Me parecía exagerada. También se me hacía difícil comprender el verdadero sentido de otra famosa expresión (repetida en la Iglesia desde los primeros siglos, cuando —después de una disputa memorable— el concilio de Éfeso del 431 había proclamado a María *Theotókos,* Madre de Dios), es decir, la expresión que presenta a la Virgen como *“enemiga de todas las herejías”.* Hoy —en este confuso período en el que todo tipo de desviación herética parece agolparse a las puertas de la auténtica fe católica— comprendo que no se trata de exageraciones de almas devotas, sino de una verdad hoy más en vigor que nunca».

«Sí —continúa—; es necesario volver a María si queremos volver a aquella “verdad sobre Jesucristo, verdad sobre la Iglesia y verdad sobre el hombre” que Juan Pablo II proponía a la cristiandad entera cuando, en 1979, presidió en Puebla la Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Los obispos respondieron a la invitación del Pontífice proponiendo en el documento final (documento que algunos han leído de manera harto incompleta) la recomendación unánime: “María debe ser cada vez más la *pedagoga*del Evangelio para los hombres de hoy”. En aquel continente, allí donde se apaga la tradicional piedad mariana del pueblo, el vacío se llena con ideologías políticas. Es un fenómeno que se reproduce un poco en todas partes, que viene a confirmar la importancia de la piedad mariana que es mucho más que una mera devoción».

Seis motivos para no olvidarla

Seis son los puntos en los cuales —de un modo forzosamente sintético y, por lo tanto, incompleto— el cardenal resume la función de equilibrio y planificación para la fe católica que ejerce la Virgen. Oigámosle.

«Primer punto: Reconocer a María el puesto que el Dogma y la Tradición le asignan significa hallarse sólidamente cimentados en la cristología auténtica. (Vaticano II: “La Iglesia, meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de reverencia, entra más a fondo en el soberano misterio de la encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo” [LG n.65]). Por lo demás, la

Iglesia proclama los dogmas marianos al servicio directo de la fe en Jesucristo —por lo tanto, no por devoción a la Madre en primer lugar—: en un primer momento, la virginidad perpetua y la maternidad divina, y más tarde, tras una larga y madura reflexión, la concepción sin mancha de pecado original y la asunción a los cielos. Estos dogmas salvaguardan la fe auténtica en Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre: dos naturalezas en una sola persona. Salvaguardan también la indispensable tensión escatológica, al indicar en María asunta a los cielos el destino inmortal que a todos nos espera. Y salvaguardan también la fe, hoy amenazada, en Dios creador (y es éste uno de los significados de la verdad sobre la virginidad perpetua de María, más incomprendida que nunca), que puede intervenir libremente sobre la materia. En una palabra, como nos recuerda el Concilio: "María, por su íntima participación en la historia de la salvación, reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe" (LG n.65)».

Segundo punto: «La mariología de la Iglesia supone la justa relación y la necesaria integración entre Biblia y Tradición: los cuatro dogmas marianos tienen en la Escritura su base indispensable. Hay aquí como un germen que crece y fructifica en la vida cálida de la Tradición tal como se expresa en la liturgia, en la intuición del pueblo creyente y en la reflexión de la teología guiada por el Magisterio».

Tercer punto: «En su misma persona de doncella judía que ha llegado a ser madre del Mesías, María vincula de modo vital e inextricable el antiguo y el nuevo pueblo de Dios, Israel y el cristianismo, la Sinagoga y la Iglesia. Ella es como el punto de unión sin el cual la fe (como sucede hoy) corre peligro de perder el equilibrio, apoyándose únicamente sobre el Antiguo Testamento o fundándose sólo sobre el Nuevo. En ella, en cambio, podemos vivir la síntesis de la Escritura entera».

Cuarto punto: «La verdadera devoción mariana garantiza a la fe la convivencia de la «razón», a todas luces indispensable, con las no menos indispensables "razones del corazón", como diría Pascal. Para la Iglesia, el hombre no es únicamente razón ni sólo sentimiento; es la unión de estas dos dimensiones. La cabeza debe reflexionar con lucidez, pero el corazón ha de estar caldeado: la devoción a María ("despojada tanto de toda falsa exageración cuanto de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios", como recomienda el Concilio) asegura de este modo a la fe su dimensión humana completa».

Continuando la exposición de su síntesis, Ratzinger indica un *quinto* punto: «Según las palabras mismas del Vaticano II, María es "figura", "imagen" y "modelo" de la Iglesia. Dirigiendo hacia ella su

mirada, la Iglesia se aleja de aquella imagen machista a la que hacíamos referencia, imagen que presenta la Iglesia como mero instrumento de acción socio-pilítica. En María, su figura y modelo, la Iglesia descubre de nuevo su rostro de Madre y por ello no puede degenerar hacia una involución que la transforme en partido, en organización, en grupo de presión al servicio de intereses humanos, por muy nobles que sean. Si en ciertas teologías y eclesiologías no hay ya lugar para María, la razón es clara: han reducido la fe a una abstracción. Y una abstracción no tiene necesidad de Madre».

Sexto y último punto de esta síntesis: «En virtud de su destino de Virgen y Madre, María continúa proyectando luz sobre lo que el Creador ha querido para la mujer de todos los tiempos, incluido el nuestro. Más aún, tal vez sobre todo para nuestro tiempo, en el que —como sabemos— se halla amenazada la esencia misma de la feminidad. Su virginidad y su maternidad arraigan el misterio de la mujer en un destino altísimo del que no puede ser despojada. María es la intrépida mensajera del *Magnificat,* pero es también aquella que hace fecundos el silencio y la ocultación; aquella que no teme permanecer al pie de la cruz, que asiste al nacimiento de la Iglesia; es también aquella que, como subraya en varias ocasiones el evangelista, "guarda y medita en su corazón" las cosas que ocurrían a su alrededor. Criatura del coraje y de la obediencia, es (ahora y siempre) un ejemplo en el que todo cristiano —hombre y mujer— puede y debe inspirarse».

Fátima y aledaños

El juicio sobre las apariciones marianas corresponde a una de las cuatro secciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (la sección llamada «disciplinar»).

Le pregunto: Cardenal Ratzinger, ¿ha leído usted el llamado «tercer secreto de Fátima», el que sor Lucía, la única superviviente del grupo de videntes, hizo llegar a Juan XXIII, y que el Papa, después de haberlo examinado, confió al predecesor de usted, cardenal Ottaviani, ordenándole que lo depositara en los archivos del Santo Oficio?

La respuesta es inmediata, seca: «sí, lo he leído».

Circulan en el mundo —continúo— versiones nunca desmentidas que describen el contenido de este "secreto" como inquietante, apocalíptico y anunciador de terribles sufrimientos. El mismo Juan Pablo II, en su visita pastoral a Alemania, pareció confirmar (si bien con prudentes rodeos, hablando privadamente con un grupo de invitados cualificados) el contenido, no precisamente alentador, de este escrito. Antes que él, Pablo VI, en su peregrinación a Fátima, parece

haber aludido también a los temas apocalípticos del “secreto”. ¿Por qué no se ha decidido nunca a publicarlo, aunque no fuera más que para evitar suposiciones aventuradas?

«Si hasta ahora no se ha tomado esta decisión —responde—, no es porque los papas quieran esconder algo terrible».

Entonces, insisto, ¿hay “algo terrible” en el manuscrito de sor Lucía?

«Aunque así fuera —replica, escogiendo las palabras—, esto no haría más que confirmar la parte ya conocida del mensaje de Fátima. Desde aquel lugar se lanzó al mundo una severa advertencia, que va en contra de la facilonería imperante; una llamada a la seriedad de la vida, de la historia, ante los peligros que se ciernen sobre la humanidad. Es lo mismo que Jesús recuerda con harta frecuencia; no tuvo reparo en decir: “Si no os convertís, todos pereceréis” (Lc 13,3). La conversión —y Fátima nos lo recuerda sin ambages— es una exigencia constante de la vida cristiana. Deberíamos saberlo por la Escritura entera».

¿Quiere esto decir que no habrá publicación, al menos por ahora?

«El Santo Padre juzga que no añadiría nada a lo que un cristiano debe saber por la Revelación y, también, por las apariciones marianas aprobadas por la Iglesia, que no hacen sino confirmar la necesidad urgente de penitencia, de conversión, de perdón, de ayuno. Publicar el “tercer secreto” significaría también exponerse a los peligros de una utilización sensacionalista de su contenido».

¿Entran tal vez en consideración —aventuro— implicaciones políticas, teniendo en cuenta que, al parecer, también aquí —como en los otros dos secretos”— se menciona a Rusia?

Pero el cardenal dice que no puede extenderse más sobre este punto y se niega con firmeza a entrar en más detalles. Por otro lado, mientras se desarrollaba nuestro coloquio, no hacía mucho que el Papa había consagrado de nuevo el mundo (con una mención particular al Este europeo) al Corazón Inmaculado de María, respondiendo así a la exhortación de la Virgen de Fátima. Y el mismo Juan Pablo II, herido en atentado un 13 de mayo —aniversario de la primera aparición en la localidad portuguesa—, viajó a Fátima en peregrinación de acción de gracias a María, «cuya mano —dice—, ha guiado milagrosamente el proyectil», haciendo alusión, al parecer, a las profecías que, a través de un grupo de niños, fueron transmitidas a la humanidad y en las que se hace referencia también a la persona de los pontífices.

Sobre el mismo tema, es de todos conocido que, desde hace años, un pueblo de Yugoslavia, Medjugorje, se ha hecho centro de la atención mundial por las repetidas “apariciones” que —verdaderas o

no— han atraído ya a millones de peregrinos, pero que también han provocado dolorosas polémicas entre los franciscanos que rigen la parroquia y el obispo de la diócesis local. ¿Es previsible una intervención clarificadora de la Congregación para la Doctrina de la Fe, suprema instancia en la materia, contando naturalmente con la aprobación del Papa, indispensable para todos sus documentos?

Responde: «En este terreno, más que en ningún otro, la paciencia es un elemento fundamental de la política de nuestra Congregación. Ninguna aparición es indispensable para la fe; la Revelación ha llegado a su plenitud con Jesucristo; El mismo es la Revelación. Pero no podemos ciertamente impedir que Dios hable a nuestro tiempo a través de personas sencillas y valiéndose de signos extraordinarios que denuncian la insuficiencia de las culturas que nos dominan, contaminadas de racionalismo y de positivismo. Las apariciones que la Iglesia ha aprobado oficialmente —Lourdes, ante todo, y posteriormente Fátima— ocupan un lugar preciso en el desarrollo de la vida de la Iglesia en el último siglo. Muestran, entre otras cosas, que la Revelación —aun siendo única, plena y, por consiguiente, insuperable— no es algo muerto; es viva y vital. Por otra parte —al margen del caso de Medjugorje, sobre el que no puedo expresar juicio alguno por estar todavía sometido a examen en mi Congregación—, uno de los signos de nuestro tiempo es que las noticias sobre "apariciones" marianas se están multiplicando en el mundo. A nuestra sección disciplinar llegan informes de África, por ejemplo, y de otros continentes».

Además del elemento tradicional de la paciencia y de la prudencia, pregunto, ¿en qué criterios se apoya la Congregación para emitir un juicio ante la multiplicación de estos hechos?

«Uno de nuestros criterios —dice— es distinguir entre la verdadera o presunta "sobrenaturalidad" de las apariciones y sus frutos espirituales. Las peregrinaciones de la antigua cristiandad se dirigían hacia lugares que dejarían perplejo a nuestro espíritu crítico de hombres modernos en cuanto a "verdad científica" de la tradición que a ellos se vincula. Esto no quiere decir que aquellas peregrinaciones no fueran fructíferas, beneficiosas e importantes para la vida del pueblo cristiano. El problema no estriba tanto en la hipercrítica moderna (que acaba, por uno u otro camino, en una nueva forma de credulidad), sino en la valoración de la vitalidad de la ortodoxia de la vida religiosa que se desarrolla en estos lugares».

CAPÍTULO VIII

UNA ESPIRITUALIDAD PARA HOY

La fe y el cuerpo

Sean o no verdaderos, los “mensajes de las apariciones marianas” resultan embarazosos porque parecen ir en una dirección poco acorde con cierta «espiritualidad posconciliar”.

Me interrumpe: «Repito que no me gustan los términos *pre o post* conciliar; aceptarlos significaría aceptar la idea de una ruptura en la historia de la Iglesia. En las “apariciones” existe con frecuencia una implicación del cuerpo (señal de la cruz, agua bendita, llamamiento al ayuno), pero todo esto se halla plenamente en la línea del Vaticano II, que ha insistido en la unidad del hombre y, por consiguiente, en la encarnación del espíritu en el cuerpo».

Este ayuno al que hace referencia parece tener una importancia central en muchos de estos “mensajes”.

«Ayunar significa aceptar un aspecto esencial de la vida cristiana. Es necesario descubrir de nuevo el aspecto corporal de la fe: la abstención de la comida es uno de estos aspectos. Sexualidad y alimentación son los elementos centrales de la dimensión física del hombre: hoy, a una menor comprensión de la virginidad corresponde una menor comprensión del ayuno. Y una y otra falta de comprensión proceden de una misma raíz: el actual oscurecimiento de la tensión escatológica, es decir, de la tensión de la fe cristiana hacia la vida eterna. Ser vírgenes y saber practicar periódicamente el ayuno es atestiguar que la vida eterna nos espera; más aún, que ya está entre nosotros, que “pasa la figura de este mundo” (1 Cor 7,31). Sin virginidad y sin ayuno, la Iglesia no es ya Iglesia; se hace intrascendente sumergiéndose en la historia. En esto debemos tomar ejemplo de los hermanos de las Iglesias ortodoxas de Oriente, grandes maestros —todavía hoy— de auténtico ascetismo cristiano».

Eminencia, si las “formas corporales” de expresión de la fe están en trance de desaparecer entre los católicos de a pie (sobreviviendo, tal vez, en el círculo restringido de la vida consagrada), ello se debe también a una orientación determinada de la Iglesia institucional: viernes, vigilias, cuaresma, adviento y otros “ tiempos fuertes” han sido mitigados por medidas puestas en práctica en estos años y provenientes de Roma.

«Es verdad, pero la intención era buena —dice—. Se trataba de eliminar sospechas de legalismo, de combatir la tentación de transformar la religión en prácticas externas. Queda en pie, de todos modos, que los ayunos, las abstinencias y otras “penitencias” deben continuar vinculadas a la responsabilidad personal. Pero urge también encontrar expresiones comunitarias de la penitencia eclesial. Sobre todo

en un mundo en el que muchos hombres mueren de hambre, debemos dar testimonio visible y comunitario de una privación de comida aceptada libremente, por amor».

Diferentes del "mundo"

Para el Prefecto, de todos modos, se trata de un problema más amplio: «También aquí debemos tener el coraje de ser inconformistas ante las tendencias del mundo opulento. En lugar de acomodarnos al espíritu de la época, deberíamos ser nosotros quienes imprimiéramos de nuevo en este espíritu el sello de la austeridad evangélica. Hemos olvidado que los cristianos no pueden vivir como vive "cualquiera". La necia opinión según la cual no existiría una específica moral cristiana es sólo una expresión particularmente atrevida de la pérdida de un concepto fundamental: la "diferencia del cristiano" con relación a los modelos del "mundo". Incluso en algunas órdenes y congregaciones religiosas, en lugar de la verdadera reforma se ha introducido la relajación de la austeridad hasta entonces practicada. Se ha confundido *renovación* con *acomodación.* Un pequeño ejemplo concreto: me decía un religioso que la disolución de su convento había comenzado en el preciso momento en que se declaró que ya "no era practicable" que los frailes se levantaran para el rezo del oficio nocturno previsto por la liturgia. El caso es que este indudable, pero significativo, "sacrificio" se había sustituido por un quedarse ante el televisor hasta horas avanzadas de la noche. Un caso insignificante, en apariencia; pero también "casos insignificantes" como éste están en el origen de la decadencia actual de la indispensable austeridad de la vida cristiana. Comenzando por la de los religiosos».

Continúa, completando su pensamiento: «Hoy más que nunca, el cristiano debe tener conciencia clara de pertenecer a una minoría y de estar enfrentado con lo que aparece como bueno, evidente y lógico a los ojos del "espíritu del mundo", como lo llama el Nuevo Testamento. Entre los deberes más urgentes del cristiano está la recuperación de la capacidad de oponerse a muchas tendencias de la cultura ambiente, renunciando a una demasiado eufórica solidaridad posconciliar».

¿Significa esto que junto a la *Gaudium et spes* (el texto del Concilio sobre las relaciones de Iglesia y mundo), podemos todavía tener la *Imitación de Cristo?*

«Se trata, evidentemente, de dos espiritualidades de signo muy distinto. La *Imitación* es un texto que refleja la gran tradición monástica de fines de la Edad Media. Pero el Vaticano II no quería ciertamente quitar las cosas buenas de las manos de los buenos».

¿Y la *Imitación de Cristo* (tomada, claro está, como símbolo de cierta espiritualidad) se encuentra todavía entre las cosas “buenas”?

«Más aún: entre los objetivos más urgentes del católico moderno está precisamente la recuperación de los elementos positivos de una espiritualidad como aquélla, con su conciencia viva de la distancia cualitativa que media entre mentalidad de fe y mentalidad mundana. Es cierto que hay en la *Imitación* una acentuación unilateral de la relación privada del cristiano con su Señor. Pero en demasiada producción teológico contemporánea hay una comprensión insuficiente de la interioridad espiritual. Al condenar en bloque y sin apelación la *fuga saeculi,* que ocupa un lugar central en la espiritualidad clásica, no se ha comprendido que en aquella *fuga* había también un aspecto social. Se huía del mundo no para abandonarlo a sí mismo, sino para crear en determinados centros de espiritualidad una nueva posibilidad de vida cristiana y, por consiguiente, humana. Se tomaba buena nota de la alienación de la sociedad y —en el desierto o en el monasterio— se reconstruían oasis abiertos a la vida y a la esperanza de salvación para todos».

Hay algo que da que pensar: hace veinte años se nos decía en todos los tonos posibles que el problema más urgente del católico era encontrar una espiritualidad “nueva”, “comunitaria”, “abierta”, “no sacral”, “secular”, “solidaria con el mundo”. Ahora, después de tanto divagar, se descubre que el objetivo urgente es encontrar un nuevo punto de contacto con la espiritualidad antigua, aquella de la “huida del siglo”.

«El problema —responde— estriba una vez más en encontrar el equilibrio. Dejando ahora al margen las vocaciones monásticas o eremíticas, no sólo legítimas, sino incluso preciosas para la Iglesia, el creyente se ha visto obligado a vivir el no fácil equilibrio entre justa encarnación en la historia e indispensable tensión hacia la eternidad. Es este equilibrio el que impide sacralizar el compromiso terreno y, al mismo tiempo, recaer en la acusación de “alienación”».

El desafío de las sectas

Insistencia escatológica, huida del mundo, llamamientos exasperados al “cambio de vida”, a la “conversión”, implicación del cuerpo (abstención del alcohol, del tabaco, con frecuencia de la carne, “sacrificios” de todo tipo) caracterizan a casi todas las sectas que continúan difundiéndose entre los exfieles de las Iglesias cristianas “oficiales”. Con el paso de los años, el fenómeno asume proporciones cada vez más alarmantes: ¿existe una estrategia común de la Iglesia

para responder a este avance?

«Hay iniciativas particulares de obispos y episcopados —responde el Prefecto—. No excluyo que se decida establecer una línea de acción común entre las Conferencias episcopales y los órganos competentes de la Santa Sede, y, en lo posible, también con otras grandes comunidades eclesiales. De todos modos , hay que decir que, en todo tiempo y lugar, la cristiandad ha conocido grupos religiosos marginales expuestos a la fascinación de este tipo de mensaje excéntrico y heterodoxo».

Pero parece que ahora estos grupos se transforman en un fenómeno de masa.

«Su expansión —dice— indica también vacíos y carencias de nuestro anuncio y de nuestra praxis. Por ejemplo: el escatologismo radical, el milenarismo que distingue a muchas de estas sectas, puede abrirse camino gracias también a la desaparición de este aspecto del catolicismo auténtico en gran parte de la pastoral. Hay en estas sectas una gran sensibilidad (que en ellas se lleva al extremo, pero que, en medida equilibrada, es auténticamente cristiana) frente a los peligros de nuestro tiempo Y. por lo tanto, ante la posibilidad del fin inminente de la historia. La valoración correcta de mensajes como el de Fátima puede significar un tipo de respuesta: la Iglesia, escuchando el mensaje vivo de Cristo dirigido a los hombres de nuestro tiempo a través de María, siente la amenaza de la destrucción de todos y de cada uno y responde urgiendo la penitencia y la conversión decidida».

Para el cardenal, sin embargo, la respuesta más radical que puede darse a las sectas pasa a través «de un nuevo descubrimiento de la identidad católica: se hace necesaria una nueva evidencia, una nueva alegría y, si puedo decirlo así, un nuevo “orgullo” (que no se opone a la humildad, siempre indispensable) de ser católicos. Es preciso también recordar que la favorable acogida que se dispensa a estos grupos se debe también a que proponen a la gente, cada vez más sola, aislada e insegura, una especie de “patria del alma”, el calor de una comunidad. Es justamente este calor y esta vida que por desgracia parecen faltar a menudo entre nosotros: allí donde las parroquias, ese núcleo de base irrenunciable, han sabido revitalizarse y ofrecer el sentido de la pequeña iglesia que vive en unión con la gran Iglesia, los sectarios no han podido penetrar de modo significativo. La catequesis, además, debe desenmascarar el punto sobre el que más insisten estos nuevos “misioneros”: es decir, la impresión de que ellos leen la Escritura de un modo “literal”, mientras los católicos la habrían debilitado o incluso olvidado. Esta *literalidad* significa a menudo una traición a la *fidelidad.* El aislamiento de frases, de versículos, resulta desorientador,

porque hace perder de vista la totalidad: leída en su conjunto, la Biblia es verdaderamente “católica”. Pero es necesario que esto se explique a través de una pedagogía catequética que habitúe de nuevo a los fieles a una lectura de la Escritura en la Iglesia y con la Iglesia».

CAPÍTULO IX

LA LITURGIA ENTRE ANTUGÜEDAD Y NOVEDAD

Riquezas por salvar

Cardenal Ratzinger, ¿podemos hablar un poco de liturgia, de reforma litúrgica? Es éste, sin duda, uno de los problemas más discutidos y espinosos y uno de los caballos de batalla de la anacrónica reacción anticonciliar, del integrismo patético al estilo de Mons. Marcel Lefébvre, el obispo rebelde precisamente a causa de ciertas reformas litúrgicas en las que cree percibir un cierto olor a azufre, a herejía...

Me corta rápidamente para precisar: «Ante ciertos modos concretos de reforma litúrgica y, sobre todo, ante las posiciones de ciertos liturgistas, el área del descontento es más amplia que la que corresponde al integrismo. En otras palabras: no todos aquellos que expresan un tal descontento deben por ello ser necesariamente integristas».

¿Quiere acaso decir que la sospecha e incluso la protesta ante cierto liturgismo posconciliar serían legítimas también en un católico alejado de Mons. Lefébvre, es decir, en un católico que no se halla enfermo de nostalgia, sino dispuesto a aceptar íntegramente el Vaticano II?

«Detrás de las maneras diversas de concebir la liturgia —responde— hay, como de costumbre, maneras diversas de concebir a la Iglesia y, por consiguiente, a Dios y las relaciones del hombre con Él. El tema de la liturgia no es en modo alguno marginal: ha sido precisamente el Concilio el que nos ha recordado que tocamos aquí el corazón de la fe cristiana».

Las graves responsabilidades romanas impiden a Joseph Ratzinger (por escasez de tiempo y, también, por razones de oportunidad) continuar como quisiera la publicación de artículos científicos y de libros. Por ello, es una clara confirmación de la importancia que concede al tema de la liturgia el que una de las pocas obras que ha publicado en estos años lleve por título *Das Fest des Glaubens*(“La fiesta de la fe”). Se trata precisamente de un conjunto de breves ensayos sobre liturgia y sobre un cierto *aggiornamento* ante el que no puede menos de mostrarse perplejo a los diez años de la conclusión del Vaticano II.

Saco de mi cartera un recorte de 1975 y leo: «La apertura de la liturgia a las lenguas populares no carecía de fundamento ni de justificación: también el concilio de Trento la había tenido presente, al menos como posibilidad. Sería falso, por lo tanto, decir, con ciertos integristas, que la creación de nuevos cánones para la Misa contradice la Tradición de la Iglesia. Sin embargo, queda por ver hasta qué punto las distintas etapas de la reforma litúrgica después del Vaticano II han significado verdaderas mejoras o, más bien, trivializaciones; hasta qué punto han sido pastoralmente prudentes o, por el contrario, desconsideradas».

Continúo leyendo aquella intervención de Joseph Ratzinger, entonces profesor de teología y miembro prestigioso de la Pontificia Comisión Teológica Internacional: «Incluso con la simplificación y la formulación más comprensible de la liturgia, es claro que debe salvaguardarse el misterio de la acción de Dios en la Iglesia; de aquí proviene la fijación de la sustancia litúrgica intangible para los sacerdotes y la comunidad, así como su carácter plenamente eclesial» 5 (Nota 5: (*Transmission de la foi et sources de la foi:* La Documentation Catholique (6 de marzo de 1983) p.261.). «Por lo tanto —exhortaba el profesor Ratzinger—, es preciso oponerse, más decididamente de lo que se ha hecho hasta el presente, a la vulgaridad racionalista, a los discursos aproximativos, al infantilismo pastoral, que degradan la liturgia católica a un rango de tertulia de café y la rebajan a un nivel de tebeo. También las reformas que ya han sido llevadas a la práctica, especialmente las que se refieren al ritual, deben ser examinadas de nuevo bajo estos puntos de vista» 6 (Nota 6: Ibid.: *Transmission de la foi et sources de la foi:* La Documentation Catholique (6 de marzo de 1983) p.261.).

Mientras le leo estas palabras, el cardenal me escucha con su habitual atención y paciencia. Han pasado diez años desde entonces; el autor de semejante advertencia no es ya un simple estudioso, sino el custodio de la ortodoxia misma de la Iglesia. El Ratzinger de hoy, Prefecto de la fe, ¿se reconoce todavía en este fragmento?

«Enteramente —responde sin vacilar—. Más aún, desde que escribí estas líneas se han descuidado otros aspectos que hubieran debido ser celosamente conservados y se han dilapidado muchas de las riquezas que todavía subsistían. En aquel entonces, en 1975, muchos de mis colegas teólogos se mostraron escandalizados, o al menos sorprendidos, por mi denuncia. Ahora, incluso entre aquellos mismos teólogos, son numerosos los que me han dado la razón, al menos parcialmente».

Es decir, se habrían producido tales equívocos y tergiversaciones

que justificarían todavía más las severas palabras de seis años después, en el reciente libro que acabamos de citar: «Cierta liturgia posconciliar se ha hecho de tal modo opaca y enojosa por su mal gusto y mediocridad, que produce escalofríos... » 7 (Nota 7: *Das Fest des Glaubens* p. 88).

La lengua, por ejemplo...

Según él, es justamente en el campo litúrgico —tanto en los estudios de los especialistas como en ciertas aplicaciones concretas— donde nos sale al paso «uno de los más claros ejemplos de oposición entre lo que dice el texto auténtico del Vaticano II y la manera en que después se ha interpretado y aplicado».

Un ejemplo, incluso demasiado famoso (y que se halla expuesto al peligro de instrumentalizaciones), es el de la utilización del latín, punto este sobre el que el texto conciliar es explícito: «Se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular» (SC n.36). Más adelante, los Padres recomiendan: «Procúrese, sin embargo, que los fieles sean capaces también de recitar o cantar juntos en latín las partes del ordinario de la Misa que les corresponden» (SC n.54). Y en otra parte del mismo documento: «De acuerdo con la tradición secular del rito latino, en el Oficio divino se ha de conservar para los clérigos la lengua latina» (SC n.101).

Como decíamos al principio, la finalidad del coloquio con el cardenal Ratzinger no era ciertamente poner de manifiesto nuestro punto de vista, sino expresar el de nuestro entrevistado.

Personalmente, no obstante —aunque nuestra opinión carece de importancia—, nos parece un poco grotesca la actitud de “viudos” y “huérfanos” de quienes deploran un pasado superado para siempre, y no sentimos nostalgia alguna de una liturgia en latín que sólo hemos conocido en su último y extenuado período de vida. Sin embargo, leyendo los documentos conciliares, se comprende lo que quiere decir el cardenal Ratzinger: es un hecho objetivo que, aun limitándonos al uso de la lengua litúrgica, salta a la vista el contraste entre los textos del Vaticano II y las sucesivas aplicaciones concretas.

No se trata de recriminación alguna, sino de saber, por una voz tan autorizada como la suya, cómo ha sido posible que se llegara a esta situación.

Le veo sacudir la cabeza: «Qué quiere usted; también éste es uno de los casos de desajuste —frecuente en estos años— entre las disposiciones del Concilio, la estructura auténtica de la Iglesia y de su culto, las verdaderas exigencias pastorales del momento y las

respuestas concretas de ciertos sectores clericales. Y, sin embargo, la lengua litúrgica no era en modo alguno un aspecto secundario. En los orígenes de la ruptura entre el Occidente latino y el Oriente griego hay también un problema de incomprensión lingüística. Es probable que la desaparición de una lengua litúrgica común venga a reforzar las tendencias centrífugas entre las diferentes áreas católicas». Pero añade en seguida: «Para explicar el rápido e injustificado abandono de la antigua lengua litúrgica común es necesario no perder de vista la profunda mutación cultural de la instrucción pública que ha tenido lugar en Occidente. Como profesor, en los comienzos de los años sesenta, todavía podía permitirme leer un texto en latín a los jóvenes provenientes de las escuelas secundarias alemanas. Hoy esto ya no es posible».

“Pluralismo, pero para todos”

A propósito del latín: en los días en que tenía lugar nuestro coloquio no se había hecho pública todavía la decisión del Papa que (en carta de fecha 3 de octubre de 1984, que lleva al pie la firma del Pro-Prefecto de la Congregación para el Culto Divino) concedía el discutido “indulto a aquellos sacerdotes que quisieran celebrar la misa utilizando el misal romano de 1962, precisamente en lengua latina. Esto significa la posibilidad de un retorno (aunque dentro de límites muy bien definidos) a la Liturgia preconciliar, con la condición, se dice en la carta, de que «conste sin ambigüedad, incluso públicamente, que el sacerdote y los fieles no tienen nada en común con quienes dudan de la legitimidad y exactitud doctrinal del misal romano promulgado en 1970 por el papa Pablo VI» 8 (Nota 8: Documento de la Congregación para el Culto Divino (3 de octubre de 1984)), y con tal de que la celebración según el rito tridentino tenga lugar «en las iglesias y capillas indicadas por el obispo diocesano, pero no en templos parroquiales, a no ser que el Ordinario del lugar lo permita en casos extraordinarios» 9 (Nota 9: Ibid.: Documento de la Congregación para el Culto Divino (3 de octubre de 1984)).

. A pesar de estas limitaciones y severas advertencias («esta concesión deberá aplicarse sin perjuicio para la fiel observancia de la reforma litúrgica») 10 (Nota 10: Ibid. : Documento de la Congregación para el Culto Divino (3 de octubre de 1984)), la decisión del Papa ha suscitado polémicas.

A decir verdad, también nosotros nos sentimos perplejos; pero debemos reseñar lo que el cardenal Ratzinger nos dijo en Bressanone: sin hacer referencia alguna a las medidas —que, evidentemente, ya habían sido tomadas y de la que sin duda estaba al corriente—, nos

había insinuado una posibilidad parecida. Este “indulto”, según él, no debería verse en una línea de “restauración” sino, muy al contrario, en el clima de aquel “legítimo pluralismo” sobre el que tanto han insistido el Vaticano II y sus exegetas.

En aquella ocasión, indicando que hablaba “a título personal”, nos dijo el cardenal: «Antes de Trento, la Iglesia admitía en su seno diversidad de ritos y de liturgias. Los Padres tridentinos impusieron a toda la Iglesia la liturgia de la ciudad de Roma, respetando, entre las liturgias occidentales, únicamente aquellas que tenían más de dos siglos de vida. Es el caso, por ejemplo, del rito ambrosiano de la diócesis de Milán. Si ello sirviera para nutrir la religiosidad de algunos creyentes y para respetar la *pietas* de ciertos sectores católicos, yo sería personalmente favorable a un retorno a la situación de antes, es decir, a un cierto pluralismo litúrgico. Con la condición, naturalmente, de que se ratificara el carácter *ordinario* de los ritos reformados y se indicaran claramente el ámbito y el modo de algún caso extraordinario de concesión de la liturgia preconciliar». Esto era más que un simple deseo, teniendo en cuenta que debía realizarse al cabo de poco más de un mes.

Él mismo, por lo demás, en su *Das Fest des Glaubens,* recordaba que «tampoco en el campo litúrgico decir *catolicidad* significa decir uniformidad», denunciando que, «por el contrario, el pluralismo

posconciliar se ha mostrado extrañamente uniformante, casi coercitivo, al no consentir niveles diversos de expresión de fe ni siquiera en el interior de un mismo marco ritual» 11 (Nota 11: *Das Fest des Glaubens* p. 108).

Un espacio para lo sagrado

Volviendo al planteamiento general: ¿qué reproches tiene que hacer el Prefecto a cierta liturgia de hoy? (O, quizá, no exactamente de hoy, puesto que, como observa, «parece que se están atenuando ciertos abusos de los años posconciliares: me parece que está en vías de cristalizar una nueva toma de conciencia; algunos están cayendo en la cuenta de que han corrido demasiado y demasiado aprisa». «Pero —añade— este nuevo equilibrio es de élite, por el momento; se adopta en algunos círculos de especialistas, mientras que es ahora cuando llega a la base la onda expansiva que precisamente ellos pusieron en movimiento. Así, puede suceder que algún sacerdote o algún laico se entusiasmen tardíamente y juzguen actualísimo lo que los expertos sostenían ayer, mientras que hoy se adhieren a posiciones diversas, abiertamente más tradicionales»).

Como quiera que sea, lo que según Ratzinger tiene que

encontrarse de nuevo plenamente es «el carácter predeterminado, no arbitrario, “imperturbable”, “impasible” del culto litúrgico». «Ha habido años —recuerda— en que los fieles, al prepararse para asistir a un rito, a la misma Misa, se preguntaban de que modo se desencadenaría aquel día la “creatividad” del celebrante... » Lo cual, recuerda, estaba en abierta contradicción con la advertencia insólitamente severa y solemne del Concilio: «Que nadie (fuera de la Santa Sede y de la jerarquía episcopal), que nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia» (SC n.22,§3).

Añade: «La liturgia no es un *show,* no es un espectáculo que necesite directores geniales y actores de talento. La liturgia no vive de sorpresas “simpáticas”, de ocurrencias “cautivadoras”, sino de repeticiones solemnes. No debe expresar la actualidad, el momento efímero, sino el misterio de lo Sagrado. Muchos han pensado y dicho que la liturgia debe ser “hecha” por toda la comunidad para que sea verdaderamente suya. Es ésta una visión que ha llevado a medir el “resultado” de la liturgia en términos de eficacia espectacular, de entretenimiento. De este modo se ha dispersado el *proprium* litúrgico, que no proviene de lo que *nosotros hacemos,* sino del hecho de que aquí *acontece Algo* que todos nosotros juntos somos incapaces de hacer. En la liturgia opera una fuerza, un poder que ni siquiera la Iglesia entera puede conferirse: lo que en ella se manifiesta es lo absolutamente Otro que, a través de la comunidad (la cual no es dueña, sino sierva, mero instrumento), llega hasta nosotros».

Continúa: «Para el católico, la liturgia es el hogar común, la fuente misma de su identidad: también por esta razón debe estar “predeterminada” y ser “imperturbable”, para que a través del rito se manifieste la Santidad de Dios. En lugar de esto, la rebelión contra la que se ha llamado “vieja rigidez rubricista”, a la que se acusa de ahogar la “creatividad”, ha sumergido la liturgia en la vorágine del “hazlo-como-quieras”, y así poniéndola al nivel de nuestra mediocre estatura: no se ha hecho otra cosa que trivializarla».

Hay otro orden de problemas sobre el que Ratzinger quiere llamar también la atención: «El Concilio nos ha recordado con razón que liturgia significa también *actio*, acción, y ha pedido que se asegure a los fieles una *actuosa participati*o, una participación activa».

Me parece un verdadero acierto, digo.

«Sin duda —asiente—. Pero este concepto nobilísimo ha sufrido una restricción fatal en las interpretaciones posconciliares. Se ha llegado a creer que sólo se daba “participación activa” allí donde tenía lugar una actividad exterior, verificable: discursos, palabras, cánticos, homilías, lecturas, estrechamiento de manos... Pero se ha olvidado que

el Concilio, por *actuosa participatio,* entiende también el silencio, que permite una participación verdaderamente profunda y personal, abriéndonos a la escucha interior de la Palabra del Señor. Ahora bien, en ciertos ritos no ha quedado ni rastro de este silencio».

Música y arte para el Eterno

De aquí toma pie el cardenal para hablar de la música sacra, la música tradicional del Occidente católico, a la que el Vaticano II no ha escatimado alabanzas, exhortando no sólo a salvarla, sino a incrementar «con la máxima diligencia» lo que llama «el tesoro de la Iglesia»; un tesoro que pertenece a la humanidad entera. ¿Y qué se ha hecho en realidad?

«Lo que en realidad han hecho muchos liturgistas es dejar a un lado este tesoro, declarándolo "accesible a pocos", y abandonarlo en nombre de la "comprensibilidad para todos y en todo momento de la liturgia posconciliar". Consecuencia: no más "música sacra" —que se deja, en el mejor de los casos, para ocasiones especiales, en las catedrales—, sino sólo "música al uso", cancioncillas, melodías fáciles, cosas corrientes».

No le resulta difícil al cardenal mostrar también aquí el abandono teórico y práctico de las orientaciones del Concilio, «según el cual la música sacra es en sí misma liturgia, no simple embellecimiento accesorio». Y, según él, sería también fácil hacer ver cómo «el abandono de la belleza» se ha revelado, a la luz de los hechos, motivo de «desconcierto pastoral».

Dice: «Se ha hecho cada vez más evidente el pavoroso empobrecimiento que se manifiesta allí donde se desprecia la belleza y el hombre se somete sólo a lo útil. La experiencia ha demostrado que el atenerse únicamente a la categoría de lo "comprensible para todos" no ha conseguido que la liturgia fuera verdaderamente más comprensible, más abierta, sino más pobre. Liturgia "simple" no significa liturgia mísera o barata; hay una simplicidad que viene de lo vulgar y otra que proviene de la riqueza espiritual, cultural e histórica». «También aquí —continúa— se ha rechazado la incomparable música de la Iglesia en nombre de la "participación activa"; pero ¿no puede esta "participación" significar también un percibir con el espíritu, con los sentidos? ¿No hay "actividad" alguna en el escuchar, en el intuir, en el conmoverse? ¿No supone esto empequeñecer al hombre, reducirlo a la expresión oral, precisamente cuando sabemos que lo que en nosotros hay de racionalmente consciente, lo que emerge a la superficie, es tan sólo la punta de un *iceberg* respecto a la totalidad de nuestro ser? Plantearse estas preguntas no significa ciertamente oponerse al esfuerzo para

hacer que todo el pueblo cante; no significa oponerse a la “música al uso”; significa oponerse a un exclusivismo (sólo esta música) que no encuentra justificación ni en el Concilio ni en las exigencias pastorales».

El tema de la música sacra —entendida como símbolo de presencia en la Iglesia de la belleza “gratuita”— apasiona particularmente a Joseph Ratzinger, que le ha dedicado páginas vibrantes: «Una Iglesia que sólo hace música “corriente” cae en la ineptitud y se hace ella misma inepta. La Iglesia tiene el deber de ser también “ciudad de gloria”, ámbito en que se recogen y se elevan a Dios las voces más profundas de la humanidad. La Iglesia no puede contentarse sólo con lo ordinario, con lo acostumbrado, debe despertar las voces del cosmos, glorificando al Creador y descubriendo al mismo cosmos su magnificencia, haciéndolo hermoso, habitable y humano» 12 (Nota 12: *Das fest des Glaubens* p. 109)

También aquí, como a propósito del latín, me habla de una «mutación cultural», más aún, casi de una «mutación antropológica», sobre todo en los jóvenes, «Cuya sensibilidad acústica se ha atrofiado a partir de los años sesenta por la influencia de la música rock y de otros productos afines». Hasta tal punto que (se remite a sus experiencias pastorales en Alemania) hoy sería «difícil hacer que muchos jóvenes escucharan, y menos aún que interpretaran, las antiguas corales de la tradición alemana».

El reconocimiento de las dificultades objetivas no le impide una apasionada defensa, no sólo de la música, sino del arte cristiano en general y de su función como ámbito revelador de la verdad: «La única apología verdadera del cristianismo puede reducirse a dos argumentos: *los santos* que la Iglesia ha elevado a los altares y el *arte*que ha surgido en su seno. El Señor se hace creíble por la grandeza sublime de la santidad y por la magnificencia del arte desplegadas en el interior de la comunidad creyente, más que por los astutos subterfugios que la apologética ha elaborado para justificar las numerosas sombras que oscurecen la trayectoria humana de la Iglesia. Si la Iglesia debe seguir convirtiendo, y, por lo tanto, humanizando el mundo, ¿cómo puede renunciar en su liturgia a la belleza que se encuentra íntimamente unida al amor y al esplendor de la Resurrección? No, los cristianos no deben contentarse fácilmente; deben hacer de su Iglesia hogar de la belleza —y, por lo tanto, de la verdad—, sin la cual el mundo no sería otra cosa que antesala del infierno».

Me habla de un teólogo famoso, uno de los líderes del pensamiento posconciliar, que le confesaba, sin empacho alguno, que se sentía un “bárbaro”. Comenta: «Un teólogo que no ama el arte, la poesía, la música, la naturaleza, puede ser peligroso. Esta ceguera y

sordera para lo bello no es cosa secundaria; se refleja necesariamente también en su teología».

Solemnidad, no triunfalismo

Insistiendo en esta línea, Ratzinger no está ciertamente convencido de la validez de ciertas acusaciones de "triunfalismo", en cuyo nombre se ha abandonado con excesiva facilidad gran parte de la antigua solemnidad litúrgica: «No es ciertamente triunfalismo la solemnidad del culto con el que la Iglesia expresa la belleza de Dios, la alegría de la fe, la victoria de la verdad y de la luz sobre el error y las tinieblas. La riqueza litúrgica no es propiedad de una casta sacerdotal es riqueza de todos, también de los pobres, que la desean de veras y a quienes no escandaliza en absoluto. Toda la historia de la piedad popular revela que incluso los más pobres están siempre dispuestos, de manera instintiva y espontánea, a privarse hasta de lo necesario para honrar a su Señor y Dios con la belleza, sin cicaterías de ninguna clase».

Se refiere, como ejemplo, a lo que ha vivido en uno de sus últimos viajes a Norteamérica: «Las autoridades de a Iglesia anglicana de Nueva York habían decidido suspender las obras de la nueva catedral. Les parecía demasiado fastuosa, casi un insulto al pueblo, y decidieron devolver a la gente las sumas ya recogidas. Pero fueron los mismos pobres quienes rechazaron aquel dinero y exigieron la continuación de las obras; no les entraba en la cabeza la extraña idea de tasar el culto a Dios, de renunciar a la solemnidad y a la belleza cuando se está en su presencia».

La acusación del cardenal, si he comprendido bien, apunta a ciertos intelectuales cristianos, dados a una especie de esquematismo aristocrático, elitista y separado de lo que el "pueblo de Dios" cree y desea verdaderamente: «Para un cierto neoclericalismo moderno el problema de la gente consistiría en sentirse oprimida por los "tabúes sacrales". Pero esto, en todo caso, es problema de clérigos en crisis. El drama de nuestros contemporáneos es, por el contrario, tener que vivir en un mundo que se sumerge cada vez más en una profanidad sin esperanza. La exigencia que hoy se respira no es la de una liturgia secularizada, sino, muy al contrario, la de un nuevo encuentro con lo Sagrado a través de un culto que permita reconocer la presencia del Eterno».

Pero es preciso denunciar también lo que él define como «el arqueologismo romántico de ciertos profesores de liturgia, según los cuales todo lo que se ha hecho después de San Gregorio Magno debería eliminarse como incrustación y signo de decadencia. Como

criterio de renovación litúrgica, no se plantean la pregunta: "¿Cómo debe hacerse hoy?", sino esta otra: "¿Cómo se hacía entonces?" Olvidar que la nuestra es una Iglesia viva, que su liturgia no puede anquilosarse en lo que se hacía en la ciudad de Roma antes del medievo. En realidad, la Iglesia medieval (o también la Iglesia barroca, en ciertos casos) ha llevado a cabo un desarrollo litúrgico que es preciso cribar con atención antes de eliminarlo. Debemos respetar también aquí la ley católica de un conocimiento cada vez más profundo y lúcido del patrimonio que nos ha sido confiado. Para nada sirve el arcaísmo, así como tampoco sirve para nada la pura modernización».

Según Ratzinger, además, la vida cultual del católico no puede reducirse únicamente al aspecto "comunitario"; debe haber un lugar también para la devoción privada, orientada, por supuesto, a la plegaria "en común", es decir, a la liturgia.

Eucaristía: en el corazón de la fe

Añade: «La liturgia, para algunos, parece reducirse a la eucaristía vista únicamente bajo el aspecto de "banquete fraterno". Pero la Misa no es solamente una comida entre amigos que se reúnen para conmemorar la última Cena del Señor mediante la participación de un mismo pan. La Misa es el sacrificio común de la Iglesia, en el cual el Señor ora con nosotros y para nosotros y a nosotros se entrega. Es la renovación sacramental del sacrificio de Cristo; por consiguiente, su eficacia salvífica se extiende a todos los hombres, presentes y ausentes, vivos y muertos. Debemos hacernos de nuevo conscientes de que la eucaristía no pierde su valor por el hecho de no comerla: desde esta toma de conciencia, problemas dramáticamente urgentes, como la admisión al sacramento de los divorciados que se han vuelto a casar, perderían mucho de su peso agobiante».

Quisiera comprenderlo mejor, digo.

«Si la eucaristía —explica— se vive sólo como el banquete de una comunidad de amigos, quien se halla excluido de aquel pan y de aquel vino se encuentra realmente separado de la unión fraterna.

Pero si a la visión completa de la Misa (comida fraterna y, al tiempo, sacrificio del Señor que tiene fuerza y eficacia en sí mismo para quien se une a él en la fe), entonces también el que no come de aquel pan participa igualmente, a su medida, de los dones ofrecidos a todos los demás».

El cardenal Ratzinger ha dedicado uno de los primeros documentos oficiales de la Congregación para la Doctrina de la Fe a la eucaristía y al problema de su "ministro" (que sólo puede serlo quien

haya sido ordenado en aquel «sacerdocio ministerial o jerárquico», que, como dice el Concilio, «difiere esencialmente y no sólo en grado» del «sacerdocio común de los fieles», *Lumen gentium* n.10). En el «propósito de despojar a la eucaristía de su necesaria vinculación con el sacerdocio jerárquico», descubre el cardenal otro de los aspectos de cierta “trivialización” del misterio del Sacramento.

Es el mismo peligro que señala en el abandono de la adoración ante el sagrario: «Se ha olvidado —dice— que la adoración viene a profundizar la comunión. No se trata de una devoción “individualista”, sino de la continuación, o de la preparación del momento comunitario. Es necesario también continuar la práctica de la procesión del *Corpus Christi,* tan querida del pueblo (en Munich, cuando yo la organizaba, participaban en ella decenas de millares de personas). También de esta práctica se ríen ahora los “arqueólogos” de la liturgia; recuerdan que aquella procesión no existía en la Iglesia romana de los primeros siglos. Pero, a este propósito, repito lo que ya he dicho: debe reconocerse al *sensus fidei* del pueblo católico la posibilidad de profundizar, de iluminar, siglo tras siglo, todas las consecuencias del patrimonio que se le ha confiado».

“No sólo la Misa”

Añade: «La eucaristía es el núcleo central de nuestra vida cultual, pero para que pueda ser ese centro necesita un conjunto completo en el que vivir. Todas las encuestas sobre los efectos de la reforma litúrgica muestran que aquellas orientaciones pastorales que insisten únicamente sobre la Misa acaban por despojarla de su valor, porque la presentan como suspendida en el vacío, al no estar preparada ni seguida por otros actos litúrgicos. La eucaristía presupone los otros sacramentos a ellos remite. Pero la eucaristía presupone también la oración personal, la oración en familia y la oración comunitaria extralitúrgica».

¿En qué piensa en particular?

«Pienso —dice— en dos de las más ricas y fecundas plegarias del cristianismo, que conducen siempre a la gran corriente eucarística: el *Vía Crucis y el Rosario.* Si hoy nos encontramos expuestos de un modo tan insidioso a la seducción de prácticas religiosas asiáticas, ello se debe en gran parte al hecho de haber abandonado estas plegarias». No hay duda, observa, que, «Si se reza como quiere la tradición, el Rosario nos sumerge en el ritmo de la tranquilidad que nos hace dóciles y serenos y que otorga un nombre a la paz: Jesús, el fruto bendito de María. María, que guardó escondida en la paz recogida de su corazón la Palabra viviente y que pudo así llegar a ser la madre de la Palabra

encarnada. María es, pues, el ideal de la auténtica vida litúrgica. Es también Madre de la Iglesia porque nos señala el objetivo y la más elevada meta de nuestro culto: la gloria de Dios, de quien viene la salvación de los hombres».

CAPÍTULO X

SOBRE LOS NOVISIMOS

El demonio y su cola

Entre los muchos temas sobre los que departió ampliamente el cardenal Ratzinger, anticipados ya en el reportaje periodístico que precedió a este libro, hay un aspecto marginal que parece haber centrado la atención de muchos comentaristas. Como era de prever, muchos artículos, con su correspondiente titulación, estaban dedicados no precisamente a los profundos análisis teológicos, exegéticos o eclesiológicos del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino más bien a las referencias (algunos párrafos entre decenas de cuartillas) a aquella realidad que la tradición cristiana designa con los nombres de *Diablo, Demonio*, *o Satanás.*

¿Por el atractivo de lo pintoresco? ¿Por la divertida curiosidad hacia eso que muchos (incluso cristianos) consideran como una “supervivencia folklórica”, como un aspecto “inaceptable para una fe que ha llegado a la madurez”? ¿O acaso se trata de algo más profundo, de una inquietud que se oculta detrás de la burla? ¿Serena tranquilidad, o exorcismo revestido de ironía?

No vamos a responder a esto. Nos contentaremos con registrar el hecho objetivo: no hay tema como el del “Diablo” para suscitar el revuelo de los *mass-media* de la sociedad secularizada.

Es difícil olvidar el eco —inmenso, y no sólo irónico, sino a veces hasta rabioso— que suscitó Pablo VI con su alocución durante la audiencia general del 15 de noviembre de 1972. En ella volvía sobre lo que ya había expresado el 29 de junio precedente en la Basílica de San Pedro refiriéndose a la situación de la Iglesia: «Tengo la sensación de que por algún resquicio ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios». Y había añadido entonces que «si en el Evangelio, en los labios de Cristo, se menciona tantas veces a este enemigo de los hombres», también en nuestro tiempo él, Pablo VI, creía «en algo preternatural que había venido al mundo para perturbar, para sofocar los frutos del Concilio Ecuménico y para impedir que la Iglesia prorrumpa en el himno de júbilo, sembrando la duda, la incertidumbre, la problemática, la inquietud y la insatisfacción» 13 (Nota 13: Pablo VI, Alocución en la audiencia general del 29 de junio de 1972).

Ya ante aquellas primeras alusiones se levantaron en el mundo murmullos de protesta. Pero ésta explotó de lleno —durante meses y en los medios de comunicación del mundo entero— en aquel 15 de noviembre de 1972 que se ha hecho famoso: «El mal que existe en el mundo es el resultado de la intervención en nosotros y en nuestra sociedad de un agente oscuro y enemigo, el Demonio. El mal no es ya sólo una deficiencia, sino un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Terrible realidad. Misteriosa y pavorosa. Se sale del marco de la enseñanza bíblica y eclesiástica todo aquel que rehusa reconocerla como existente; e igualmente se aparta quien la considera como un principio autónomo, algo que no tiene su origen en Dios como toda creatura; o bien quien la explica como una pseudorrealidad, como una personificación conceptual y fantástica de las causas desconocidas de nuestras desgracias» 14 (Nota 14:. Pablo VI, Alocución del 15 de noviembre de 1972).

Tras añadir algunas citas bíblicas en apoyo de sus palabras,

Pablo VI continuaba: «El Demonio es el enemigo número uno, es el tentador por excelencia. Sabemos que este ser oscuro y perturbador existe realmente y sigue actuando; es el que insidia sofísticamente el equilibrio moral del hombre, el pérfido encantador que sabe insinuarse en nosotros por medio de los sentidos, de la fantasía, de la concupiscencia, de la lógica utópica, o de las confusas aciones sociales, para introducir en nosotros la desviación... » 15 (Nota 15: Ibid.: Pablo VI, Alocución del 15 de noviembre de 1972).

El Papa lamentaba luego la insuficiente atención al problema por parte de la teología contemporánea: «El tema del Demonio y la influencia que puede ejercer sería un capítulo muy importante de reflexión para la doctrina católica, pero actualmente es poco estudiado» 16 (Nota 16: Ibid.: Pablo VI, Alocución del 15 de noviembre de 1972).

Sobre este tema, y obviamente en defensa de la doctrina repetidamente expuesta por el Papa, intervino también la Congregación para la Doctrina de la Fe con su documento de junio de 1975: «Las afirmaciones sobre el Diablo son asertos indiscutidos de la conciencia cristiana»; si bien, «la existencia de Satanás y de los demonios no ha sido nunca objeto de una declaración dogmática», es precisamente porque parecía superflua, ya que tal creencia resultaba obvia «para la fe constante y universal de la Iglesia, basada sobre su principal. fuente, la enseñanza de Cristo, y sobre la liturgia, expresión concreta de la fe vivida, que ha insistido siempre en la existencia de los demonios y en la amenaza que éstos constituyen» 17 (Nota 17: Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe (junio de 1975)).

Un año antes de su muerte, Pablo VI volvió sobre este tema en

otra audiencia general: «No hay que extrañarse de que nuestra sociedad vaya degradándose, ni de que la Escritura nos advierta con toda crudeza que "todo el mundo (en el sentido peyorativo del término) yace bajo el poder del Maligno", de aquel al que la misma Escritura llama "el Príncipe de este mundo"».

Una y otra vez surgieron los clamores y protestas; y curiosamente por parte de aquellos periódicos y comentaristas a los que parece que no debería importarles nada la reafirmación de un aspecto de la fe que dicen recusar en su totalidad. En esta perspectiva, la ironía puede justificarse, pero ¿por qué se desata tanto furor?

Un pensamiento siempre actual

Lo mismo exactamente ha ocurrido ahora con el reportaje anticipado sobre el pensamiento del cardenal Ratzinger. Hablando de una cierta caída de la tensión misionera, como consecuencia de que algunos autores ponen lo que él llama «un énfasis excesivo sobre los valores de las religiones no cristianas» (se refería en aquel momento especialmente a África), el cardenal afirmaba: «Por lo demás, hay que precaverse de romanticismos sobre las religiones animistas, que, naturalmente, encierran "gérmenes de verdad", pero en su forma concreta crearon un mundo de terror, donde Dios estaba lejos y la tierra a merced de espíritus veleidosos.

Como ya sucedió en la cuenca del Mediterráneo en tiempo de los apóstoles, también en África el mensaje de Cristo que puede vencer las fuerzas del mal (Ef 6,12) ha constituido una experiencia de liberación del terror. La serenidad y la inocencia en el paganismo son uno de los numerosos mitos de nuestros días».

Y Ratzinger añadía después: «Digan lo que digan algunos teólogos superficiales, el Diablo es, para la fe cristiana, una presencia misteriosa, pero real, no meramente simbólica, sino personal. Y es una realidad poderosa ("el Príncipe de este mundo", como le llama el Nuevo Testamento, que nos recuerda repetidamente su existencia), una maléfica libertad sobrehumana opuesta a la de Dios; así nos lo muestra una lectura realista de la historia, con su abismo de atrocidades continuamente renovadas y que no pueden explicarse meramente con el comportamiento humano. El hombre por sí solo no tiene fuerza suficiente para oponerse a Satanás; pero éste no es otro dios; unidos a Jesús, podemos estar ciertos de vencerlo. Es Cristo, el "Dios cercano", quien tiene el poder y la voluntad de liberarnos; por esto, el Evangelio es verdaderamente la Buena Nueva. Y por esto también debemos seguir anunciándolo en aquellos "regímenes" de terror que son frecuentemente las religiones no cristianas. Y diré todavía más: la

cultura atea del Occidente moderno vive todavía gracias a la liberación del terror de los demonios que le trajo el cristianismo. Pero si esta luz redentora de Cristo se apagara, a pesar de toda su sabiduría y de toda su tecnología, el mundo volvería a caer en el terror y en la desesperación. Y ya pueden verse signos de este retorno de las fuerzas oscuras, al tiempo que rebrotan en el mundo secularizado los cultos satánicos».

Me siento en el deber de informar de que tales afirmaciones encajan plenamente en el marco de la doctrina tradicional de la Iglesia. El mismo Concilio Vaticano II la repite insistentemente, mencionando a “Satanás”, “Demonio”, “Maligno”, “antigua serpiente”, “poder de las tinieblas” hasta 17 veces; incluso el texto más optimista de todo el Concilio, la *Gaudium et spes,* lo menciona cinco veces. En este documento, los Padres no dudan en escribir: «A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final» (GS n.37).

En cuanto a las religiones no cristianas, y a Cristo libertador también del terror, es verdad que el Vaticano II abre afortunadamente una nueva fase, de auténtico diálogo, con las religiones no cristianas («La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» [*Nostra aetate* n.2]). Pero en el mismo Concilio, en el Decreto sobre la actividad misionera, repite, tres veces en el texto y otra más en una nota, la doctrina tradicional, que es directamente bíblica, como el mismo Concilio nos recuerda con abundantes citas de la Escritura: «Dios (...) envió a su Hijo en carne nuestra, a fin de arrancar por El a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás (Col 1,13; Act 10,38)» *(Ad gentes* n.3). «Cristo derroca el imperio del diablo y aleja la multiforme maldad de los pecados» *(Ad gentes* n.9). «Somos liberados del poder de las tinieblas gracias a los sacramentos de la iniciación cristiana»; y aquí, «acerca de esta liberación de la esclavitud del demonio y de las tinieblas», como dice el texto, una nota oficial nos remite a cinco pasajes del Nuevo Testamento y a la liturgia del Bautismo romano (n. 14).

Hemos traído a colación estos datos para proporcionar una información objetiva, aunque conscientes de que siempre supone un cierto riesgo (y a veces resulta descaminado) el ir recogiendo citas fuera de su contexto.

En cuanto a la referencia que hace Ratzinger a la actualidad («rebrotan en el mundo secularizado los cultos satánicos»), toda persona bien informada sabe muy bien que lo que va surgiendo en la actualidad y aparece en los diarios es ya inquietante, pero no es más que la punta de un *iceberg* que tiene su base precisamente en las zonas del mundo más avanzadas tecnológicamente, comenzando por California y por el norte de Europa.

Todas las precisiones y las constataciones que hemos hecho son necesarias, pero al mismo tiempo son inútiles, ya que son ignoradas a *priori* por los comentaristas para quienes cualquier alusión a estas realidades inquietantes resulta algo "medieval". Y lo medieval se entiende, naturalmente, en el sentido que tiene para el hombre de la calle, quien de aquella "edad intermedia" tiene todavía la visión que le han impuesto los libelistas y los novelistas europeos de los siglos XVIII y XIX.

"Un adiós" sospechoso

Joseph Ratzinger, fortalecido por sus amplios conocimientos teológicos, no es hombre que se deje impresionar por las reacciones ni de los periodistas ni de algunos «especialistas». En un documento firmado por él se lee esta exhortación tomada de la Escritura: «Es necesario resistir, fuertes en la fe, al error, incluso cuando se manifiesta bajo apariencia de piedad, para poder abrazar a los extraviados con la caridad del Señor, profesando la verdad en la caridad».

Ciertamente que no pone como centro de su reflexión el tema del Diablo (consciente de que en todo caso lo verdaderamente importante es la victoria sobre él que nos ha proporcionado Cristo). Sin embargo, este tema le parece clarificador, porque le permite poner de manifiesto en este ejemplo los métodos de reflexión teológico que considera inaceptables. Dado su carácter de "ejemplaridad", no parece excesivo el espacio dedicado a este tema. Por otra parte, aquí, como veremos, está en juego también la escatología, la irrenunciable fe cristiana en la existencia de un más allá. Por esto mismo, uno de sus libros más conocidos —*Dogma y predicación*— introduce una reflexión sobre la doctrina tradicional acerca del Demonio entre los «temas básicos de la predicación». Y por esto mismo, a nuestro parecer —siendo ya Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe—, ha prologado el libro de un colega suyo en el cardenalato, León Joseph Suenens, que se propone reafirmar la fe católica en el Diablo como «realidad no simbólica, sino personal».

El Prefecto de la Sagrada Congregación me ha hablado también

de un célebre librito de un colega suyo, profesor de exégesis en la Universidad de Tubinga, que quiso, ya desde el mismo título, decirle*«adiós al Diablo».* (Por cierto que al contarme esta anécdota se reía con gusto: aquel librito le fue regalado por el mismo autor con ocasión de una pequeña fiesta entre los profesores para felicitarle tras su designación por el Papa para el arzobispado de Munich; y la dedicatoria del libro decía así: «A mi querido colega el profesor Joseph Ratzinger, al que decirle adiós me cuesta muchísimo más que decirle adiós al Diablo... »).

La amistad personal con este colega no le impidió entonces, ni le impide ahora, seguir su línea de acción: «Debemos respetar las experiencias, los sufrimientos, las opciones humanas, incluso las exigencias concretas que se hallan detrás de ciertas teologías. Pero debemos impugnar con entera resolución el que puedan considerarse todavía como teologías católicas».

Para él, aquel librito escrito para despedirse del Diablo (y que toma como ejemplo de toda una serie que desde hace algunos años va apareciendo en las librerías) no es «católico» porque «es superficial la afirmación en la que se resume toda la argumentación: "En el Nuevo Testamento, el concepto del 'diablo' está simplemente en lugar del concepto de pecado del que el diablo no es más que una imagen, un símbolo"». Recuerda Ratzinger que «cuando Pablo VI puso de relieve la existencia real de Satanás y condenó los intentos de disolverlo en un concepto abstracto, fue ese mismo teólogo quien —proclamando en voz alta la opinión de muchos colegas recriminó al Papa el caer en una visión arcaica del mundo, el confundir lo que en la Escritura es estructura de la fe (el pecado) con lo que no es más que una expresión histórica y transitoria (Satanás)».

Por el contrario, el Prefecto (apelando a lo que ya había escrito como teólogo) observa que «si se leen con atención estos libros que pretenden desembarazarse de la perturbante presencia diabólica, al final queda uno convencido de todo lo contrario: los evangelistas hablan muy frecuentemente del diablo, y no lo hacen ciertamente en sentido simbólico. Al igual que el mismo Jesús, estaban convencidos —y así querían enseñarlo— de que se trata de una potencia concreta, y no ciertamente de una abstracción. El hombre está amenazado por ella y es liberado por obra de Cristo, porque sólo El, en su calidad de "más fuerte" puede atar al "fuerte", según la misma expresión evangélica (Lc 11,22)».

«¿Biblistaso sociólogos?»

Ahora bien, si la enseñanza de la Escritura parece tan clara,

¿cómo justificar la sustitución con el abstracto “pecado” del concreto “Satanás”?

Precisamente aquí es donde Ratzinger descubre un método utilizado en muchas exégesis y por muchas teologías contemporáneas, y que él desea rechazar expresamente: «En este caso específico, se admite —y no podría ser de otra manera— que Jesús, los apóstoles y los evangelistas estaban convencidos de la existencia de las fuerzas demoníacas. Pero, al mismo tiempo, se da por descontado que en tal creencia eran “víctimas de las formas de pensamiento judío de su época”. Pero, como se da por descontado que “aquellas formas de pensamiento no son ya conciliables con nuestra imagen del mundo”, he aquí que, por una especie de prestidigitación, lo que se considera incomprensible para el hombre medio de hoy día queda simplemente cancelado».

Y continúa: «Esto significa que, para decir “adiós al Diablo”, este autor no se basa en la Escritura (la cual afirma precisamente lo contrario), sino que apela a nosotros, a nuestra visión del mundo. Para despedirse de este o de cualquier otro aspecto de la fe que resulte incómodo para el conformismo contemporáneo, no se actúa como exégeta, como intérprete de la Escritura, sino como hombre de nuestro tiempo».

De estos métodos se deduce, según él, una consecuencia grave: «En definitiva, la autoridad sobre la que estos especialistas de la Biblia fundamentan su juicio no es la misma Biblia, sino la visión del mundo predominante en la época del biblista. Por tanto, éste habla como filósofo o como sociólogo, y su filosofía no consiste más que en una banal y acrítica adhesión a las siempre cambiantes directrices de cada época».

Si he comprendido bien, esto sería precisamente lo contrario del método tradicional de la reflexión teológica: ya no sería la Escritura la que juzga al “mundo”, sino el “mundo” el que juzga a la Escritura.

«En efecto —me responde—. Se trata de la búsqueda continua de un anuncio que manifieste lo que ya conocemos, o que al menos resulte grato a quien lo escuche. Y en lo que respecta al Diablo, la fe, ahora como siempre, afirma su realidad misteriosa, pero objetiva e inquietante. El cristiano por su parte, sabe que quien teme a Dios no tiene nada que temer: el temor de Dios es fe, y es algo muy distinto a cualquier temor servil, al terror ante los demonios. Pero tampoco se crea que el temor de Dios es como una audacia jactanciosa que cerrara los ojos a la seriedad de la realidad. Por el contrario, es propio del verdadero valor el no engañarse sobre las dimensiones del peligro, sino apreciarlo con todo realismo».

Según el cardenal, la pastoral de la Iglesia debe «encontrar el lenguaje apropiado para un contenido permanentemente válido: la vida es algo extremadamente serio, y hemos de estar atentos para no rechazar la oferta de vida eterna, de eterna amistad con Cristo, que se le hace a cada uno. No debemos adormecernos en la mentalidad de tantos creyentes de hoy, quienes piensan que basta comportarse más o menos como se comporta la mayoría, y necesariamente todo tendrá que resultar bien».

«La catequesis —continúa— no puede seguir siendo una enumeración de opiniones, sino que debe volver a ser una certeza sobre la fe cristiana con sus propios contenidos, que sobrepasan con mucho a la opinión reinante. Por el contrario, en tantas catequesis modernas la idea de vida eterna apenas se trasluce, la cuestión de la muerte apenas se toca, y la mayoría de las veces sólo para ver cómo retardar su llegada o para hacer menos penosas sus condiciones. Perdido para muchos cristianos el sentido escatológico, la muerte ha quedado arrinconada por el silencio, por el miedo o por el intento de trivializarla. Durante siglos, la Iglesia nos ha enseñado a rogar para que la muerte no nos sorprenda de improviso, que nos dé tiempo para prepararnos; ahora, por el contrario, es el morir de improviso lo que es considerado como gracia. Pero el no aceptar y el no respetar a la muerte significa no aceptar ni respetar tampoco a la vida».

Del purgatorio al limbo

Parece —le digo— que la escatología cristiana (cuando al menos se habla de ella) queda reducida solamente al “paraíso”; aunque este mismo nombre ya presenta sus problemas y es escrito entre comillas, e incluso tampoco faltan quienes lo diluyen en cualquier mito oriental. Ciertamente que todos estaríamos muy satisfechos si en nuestro futuro no fuera posible nada más que la felicidad eterna. Y, realmente, al leer el Evangelio resalta ante todo la Buena Nueva por excelencia, el anuncio consolador del amor sin límites y sin término del Padre. Pero, junto a esto, encontramos también en los evangelios un claro aviso de que es posible el fracaso, de que no es imposible que rechacemos el amor. Precisamente por ser “veraces”, ¿no son los evangelios, a un mismo tiempo, textos que consuelan y que comprometen, una oferta dirigida a hombres libres, abiertos a diversos destinos? Por ejemplo, el purgatorio. ¿Qué hay del purgatorio?

Mueve la cabeza con desaprobación: «¡Hoy todos nos creemos tan buenos que no podemos merecer otra cosa sino el paraíso! Esto proviene ciertamente de una cultura que, a fuerza de atenuantes y coartadas, tiende a borrar en el hombre el sentimiento de su propia

culpa, de su pecado. Alguien ha observado que las ideologías que predominan actualmente coinciden todas en un dogma fundamental: la obstinada negación del pecado, de la realidad que la fe vincula al infierno y al purgatorio. Pero en el silencio acerca del purgatorio hay también alguna otra responsabilidad».

¿ Cuál?

«El *escriturismo* de origen protestante que ha penetrado también en la teología católica. Según esta tendencia, no serían suficientes, ni suficientemente claros, los textos explícitos de la Escritura sobre el estado que la Tradición ha denominado "purgatorio" (quizás el término sea tardío, pero la realidad aparece muy pronto en la creencia de los cristianos). Pero este escriturismo —ya he tenido ocasión de decirlo— tiene muy poco que ver con el concepto católico de Escritura, cuya lectura se hace en el seno de la Iglesia y con su fe. Yo digo que si no existiera el purgatorio, habría que inventarlo ».

¿Por qué?

«Porque hay pocas cosas tan espontáneas, tan humanas, tan universalmente extendidas —en todo tiempo y en toda cultura— como la oración por los propios allegados difuntos».

Calvino, el reformador de Ginebra, hizo azotar a una mujer sorprendida orando sobre la tumba de su hijo, y por lo tanto, según él, culpable de "superstición".

«La Reforma, en teoría, no admite el purgatorio ni, por consiguiente, las oraciones por los difuntos. Pero en la práctica, al menos los luteranos alemanes han vuelto a ellas justificándolas con algunas consideraciones teológicas. Las oraciones por los propios allegados son un impulso demasiado espontáneo para que pueda ser sofocado; es un testimonio bellísimo de solidaridad, de amor, de ayuda que va más allá de las barreras de la muerte. De mi recuerdo o de mi olvido depende un poco de la felicidad o de la infelicidad de aquel que me fue querido y que ha pasado ahora a la otra orilla, pero que no deja de tener necesidad de mi amor».

Sin embargo, el concepto de "indulgencias", que pueden obtenerse para sí mismo en vida o para algún difunto, parece haber desaparecido de la práctica y quizás también de la catequesis oficial.

«Yo no diría que ha desaparecido, sino que se ha debilitado, porque no goza de evidencia en el pensamiento actual. No obstante, la catequesis no tiene derecho a omitir este concepto. No hay que avergonzarse de reconocer que —en ciertos contextos culturales— la pastoral tiene dificultades para hacer comprensible una verdad de la fe. Quizá sea éste el caso de las "indulgencias". Pero los problemas de

una retraducción al lenguaje contemporáneo no significan ciertamente que la verdad de la que se trata ya no sea tal. Y esto mismo vale para muchos otros aspectos de la fe».

Siguiendo con el tema de la escatología, también ha desaparecido el “limbo”, aquel lugar intermedio en el que se encontrarían los niños muertos sin bautismo, y por tanto sólo con el pecado original como única “mancha”. No queda la menor alusión a él, por ejemplo, en los catecismos oficiales del episcopado italiano.

«El limbo no ha sido nunca definido como verdad de fe. Personalmente —hablando más que nunca como teólogo y no como Prefecto de la Congregación— dejaría en suspenso este tema, que no ha sido nunca nada más que una hipótesis teológica. Se trataba de una tesis secundaria al servicio de una verdad que es absolutamente primaria para la fe: la importancia del bautismo. Por decirlo con las mismas palabras de Jesús a Nicodemo: “En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos” (Jn 3,5). Puede abandonarse el concepto del “limbo” si parece necesario (por lo demás, los mismos teólogos que lo mantenían afirmaban al mismo tiempo que los padres podían evitarlo para sus hijos con el deseo de su bautismo y con la oración); pero que no se renuncie a la preocupación subyacente. El bautismo nunca ha sido para la fe algo meramente accesorio, y ni ahora ni nunca podrá ser considerado como tal».

Un servicio al mundo

El tema del bautismo remite al del pecado, y éste al incómodo tema del que habíamos partido.

Dice, para completar su pensamiento: «Cuanto más se comprenda la santidad de Dios, tanto más se comprenderá la oposición a lo Santo, es decir, las falaces máscaras del Demonio. El mejor ejemplo de esto es el mismo Cristo: junto a Él, el Santo por excelencia, no podía permanecer oculto Satanás, y su realidad se veía obligada a manifestarse. Por esto podríamos quizá decir que la desaparición de la conciencia de lo demoniaco pone de manifiesto un descenso paralelo de la santidad. El Diablo puede refugiarse en su elemento preferido, el anonimato, cuando no resplandece para descubrirlo la luz de quien está unido a Cristo».

Mucho me temo, cardenal Ratzinger, que con estas afirmaciones le van a tachar todavía más violentamente de “oscurantismo”.

«No sé qué otra cosa puedo hacer. Sólo se me ocurre que un teólogo tan “libre de prejuicios”, tan “moderno” como Harvey Cox,

escribió —y precisamente en su época secularizante, desmitificadora— que “los *mass-media* (espejo de nuestra sociedad), al presentar determinados modelos de comportamiento, al proponer determinados ideales humanos, apelan a los demonios no exorcizados que están dentro de nosotros y a nuestro alrededor”. Hasta el punto de que, para el mismo Cox, por parte de los cristianos “sería necesario volver a unas expresiones claras de exorcismo”».

¿Un redescubrimiento del exorcismo como una especie de “servicio social”?, me aventuro a decir. «El que ve con lucidez los abismos de nuestra era —me responde— ve en ellos la acción de potencias que actúan para disgregar las relaciones entre los hombres. El cristiano puede descubrir entonces que su misión de exorcista debe reconquistar aquella actualidad que poseyó en los inicios de la fe. La palabra “exorcismo” no ha de entenderse aquí, por supuesto, en su sentido técnico. Se refiere sencillamente a la actitud de la fe en general, que “vence al mundo” y “arroja a los príncipes del mundo”. El cristiano sabe —si llega verdaderamente a divisar el abismo— que debe prestar un servicio al mundo. No nos dejemos contagiar por la mentalidad predominante que cree que “con un poco de buena voluntad podemos resolver todos los problemas”. En realidad, aunque no tuviéramos fe, pero fuéramos al menos un poco realistas, nos daríamos cuenta de que sin la ayuda de una fuerza superior —que para el cristiano es solamente el Señor— estamos prisioneros de una historia irremediable».

Todo esto, ¿no será considerado “pesimista”?

«Ciertamente, no —me responde—. Si permanecemos unidos a Cristo, estamos seguros de obtener la victoria. Nos lo repite el mismo Pablo: “Confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder; revestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo...” (Ef 6,10s). Si nos fijamos atentamente en la cultura laica más moderna, observaremos cómo el optimismo fácil, ingenuo, se está trastocando en su contrario, en el pesimismo radical, en el nihilismo desesperado. Puede llegar el momento en que los cristianos, que han sido acusados hasta ahora de ser “pesimistas”, tengan que ayudar a sus hermanos a salir de esta desesperación, proponiéndoles el optimismo radical —y ciertamente no engañoso— cuyo nombre es Cristo».

No olvidar a los ángeles

«Sobre el Diablo —se ha dicho— se acaba siempre o por hablar demasiado, o demasiado poco».

Una vez denunciado el *demasiado poco* de la época actual, el

cardenal vuelve sobre el peligro contrario, el del *demasiado:* «El misterio de la iniquidad tiene que encuadrarse en la perspectiva cristiana fundamental, centrada en la Resurrección de Jesucristo y su victoria sobre las potencias del Mal. En esta visión destaca con todo su vigor la libertad del cristiano y su serena seguridad, “que echa afuera el temor” (1 Jn 4,18); la verdad excluye al temor, Y. por esto mismo, permite reconocer el poder del Maligno. Puesto que la ambigüedad es la característica del fenómeno demoníaco, la mejor arma del cristiano contra el Demonio consiste en vivir cada día en la claridad de la fe».

Hay que recordar asimismo a los creyentes —para no desequilibrar la verdad católica— la otra vertiente que la Iglesia ha mantenido siempre, de acuerdo con la Sagrada Escritura: la existencia de los ángeles fieles a Dios, seres espirituales que viven en comunión con los hombres para ayudarles en sus luchas.

Desde luego que todo esto resulta “escandaloso” para una mentalidad moderna que presume de abarcar toda la realidad con su propio conocimiento. Pero la fe es un conjunto plenamente integrado y no se puede aislar o quitar ningún elemento de su complejo entramado. junto a los ángeles misteriosamente “caídos”, que recibieron un misterioso papel de tentadores, resplandece «la visión luminosa de un pueblo espiritual unido a los hombres por la caridad. Un mundo que tiene un gran espacio en la liturgia tanto del Occidente como del Oriente cristianos; en él arraiga la confianza en esa nueva prueba de solicitud de Dios por los hombres cual es “el ángel de la guarda”, que ha sido asignado a cada uno, y al que se dirige una de las oraciones más queridas y difundidas de toda la cristiandad. Se trata de una presencia benéfica que la conciencia del pueblo de Dios ha acogido siempre como una nueva muestra de la Providencia, del interés del Padre por sus hijos».

El cardenal subraya, sin embargo, que «la Realidad diametralmente opuesta a las categorías de lo demoníaco es la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo». Y lo explica: «Satanás es esencialmente el disgregador, el destructor de toda relación: la del hombre consigo mismo o con los demás. Por lo tanto, es exactamente lo contrario al Espíritu Santo, el “Intermediario” absoluto que establece la relación sobre la que se fundamentan, y de la que se derivan, todas las demás relaciones: la relación trinitaria, mediante la cual el Padre y el Hijo constituyen una sola cosa, el Dios único en la unidad del Espíritu».

El retorno del Espíritu

Actualmente —le comento— se está produciendo un redescubrimiento del Espíritu Santo, que quizás estaba demasiado

olvidado en la teología occidental. Y se trata de un redescubrimiento no sólo teórico, sino que arrastra cada vez a mayor número de gente mediante los movimientos denominados «Renovación carismática» o «en el Espíritu».

«Ciertamente es así —me confirma—. El período posconciliar no parece haber correspondido mucho a las esperanzas de Juan XXIII, quien se prometía un "nuevo Pentecostés". Sin embargo, su oración no ha sido desoída: en medio del corazón de un mundo desertizado por el escepticismo racionalista ha surgido una nueva experiencia del Espíritu Santo que ha alcanzado las proporciones de un movimiento de renovación a escala mundial. Lo que nos narra el Nuevo Testamento sobre los carismas que se manifestaron como signos visibles de la venida del Espíritu Santo no es mera historia antigua, concluida ya para siempre; esta historia se repite hoy bullente de actualidad».

Y no es una casualidad —añade subrayando y reforzando su visión del Espíritu Santo como antítesis de lo demoníaco— el que «mientras una teología reduccionista trata al demonio y al mundo de los espíritus malos como si fueran meras etiquetas, por el contrario en el ámbito de la Renovación ha surgido una nueva y concreta toma de conciencia sobre las potencias del Mal, aunque, claro está, unida a la serena certeza sobre el poder de Cristo al que todo ha sido sometido».

Por su propia misión institucional, el cardenal —en este punto al igual que en otros— se detiene a examinar las otras posibles caras de la medalla. En lo que respecta al movimiento carismático advierte: «Ante todo hay que salvar el equilibrio, evitar un énfasis exclusivo en el Espíritu, que, como nos dice el mismo Jesús, no "habla por si mismo", sino que vive y actúa dentro de la vida trinitaria». Tal énfasis «podría llevar a establecer una oposición entre la Iglesia organizada sobre la jerarquía (fundada a su vez sobre Cristo) y una Iglesia "carismática", basada solamente en la "libertad del Espíritu", una Iglesia que se considerara a sí misma como un "acontecer" continuamente renovado».

«Salvar el equilibrio —continúa— significa mantener la justa proporción entre institución y carisma, entre la fe común de la Iglesia y la experiencia personal. Una fe dogmática sin experiencia personal sería algo vacío; una mera experiencia que no estuviera vinculada a la fe de la Iglesia sería algo ciego. En fin, no es el "nosotros" del grupo el que vale, sino el gran "nosotros" de la gran Iglesia universal; la cual, y sólo ella, puede darnos el cuadro adecuado para "no despreciar al Espíritu y retener todo lo que es bueno", según la exhortación del Apóstol».

Más aún —completando el panorama de los "peligros"—, «hay que guardarse de un ecumenismo demasiado fácil —y es algo que se da

claramente en América—, ya que de ese modo algunos grupos carismáticos católicos pueden perder de vista su propia identidad y unirse de una manera crítica a formas de pentecostalismo de origen protestante, y esto en nombre del “Espíritu” visto como opuesto a la institución». Los grupos católicos de Renovación en el Espíritu deben, por lo tanto, «ahora más que nunca, *sentiré cum Ecclesia,* actuar siempre y en todo caso en comunión con el obispo, incluso para evitar los daños que se producen cada vez que la Escritura es desarraigada de su contexto comunitario: el fundamentalismo, el esoterismo y el sectarismo».

Después de haber llamado la atención sobre los peligros, ¿ve el Prefecto de la Sagrada Congregación como algo positivo la salida al proscenio de la Iglesia de este movimiento de Renovación en el Espíritu?

«Ciertamente —afirma—. Se trata de una esperanza, de un buen signo de los tiempos, de un don de Dios a nuestra época. Es el redescubrimiento del gozo y de la riqueza de la oración en contraposición a las teorías y prácticas cada vez más entumecidas y resecadas por el racionalismo secularizado. Yo mismo he podido constatar personalmente su eficacia: en Munich surgieron algunas vocaciones al sacerdocio procedentes de este movimiento. Como ya he dicho, al igual que toda realidad humana, también ésta queda expuesta a equívocos, a malentendidos, a exageraciones. Pero el verdadero peligro estaría en ver solamente los peligros y no el don que nos es ofrecido por el Espíritu. Así, pues, la necesaria cautela no cambia el juicio fundamentalmente positivo**».**

CAPÍTULO XI

HERMANOS PERO SEPARADOS

¿Un cristianismo más “moderno”?

Pasamos ahora al tema del ecumenismo, a las relaciones entre las diversas confesiones cristianas. Como ciudadano de un país multiconfesional como Alemania, Joseph Ratzinger escribió importantes contribuciones sobre este tema. Ahora, en su nueva misión, no tiene menos presente el problema ecuménico.

Dice: «El empeño ecuménico, en este período de la historia de la Iglesia, es parte integrante del desarrollo de la fe». Y de nuevo, en este tema —y tanto más cuanto más importantes son los asuntos—, se advierte en él una necesidad de precisión. Ya en otra ocasión observaba: «Cuando se corre por un camino equivocado, se aleja uno de la meta». En cuanto está de su parte, vigila, ejerce su “función

crítica”, convencido de que, al igual que en cualquier otro asunto, «también en el ecumenismo los equívocos, las impaciencias, la superficialidad, nos alejan de la meta en vez de acercarnos a ella». Se muestra convencido de que «las definiciones claras de la propia fe sirven a todos, incluso al interlocutor», y de que «el diálogo puede profundizar y purificar la fe católica, pero no puede cambiarla».

Empiezo con una “provocación”: Eminencia, hay quien dice que se está dando un proceso de “protestantización” del catolicismo.

La respuesta, como siempre, apunta al núcleo de la cuestión sin agazaparse en distinciones evasivas: «Depende de cómo se defina el “protestantismo”. Quien hable hoy de la “protestantización” de la Iglesia católica, se referirá sin duda, en términos generales, a un cambio de eclesiología, a una concepción diferente de las relaciones entre la Iglesia y el Evangelio. Existe, de hecho, el peligro de semejante cambio: no es un mero espantapájaros montado por algunos círculos integristas».

Pero, ¿por qué precisamente el protestantismo —cuya crisis no es ciertamente menor que la del catolicismo— debería atraer hoy a teólogos y laicos que hasta el Concilio permanecían fieles a la Iglesia de Roma?

«Desde luego, no es fácil explicarlo. Me viene a las mientes la siguiente consideración. El protestantismo surgió en los comienzos de la Edad Moderna y, por lo mismo, está más ligado que el catolicismo a las fuerzas profundas que produjeron la era moderna. Su configuración actual se debe en gran medida al contacto con las grandes corrientes filosóficas del siglo XIX. Su suerte y su peligro están en su apertura a la mentalidad contemporánea. No es extraño que teólogos católicos, que no saben qué hacer con la teología tradicional, lleguen a opinar que hay en el protestantismo caminos adecuados y abiertos de antemano para una fusión de fe y modernidad».

¿Qué principios entrarían en juego en esa opinión?

«Hoy como ayer, el principio *Sola Scriptura* desempeñaría un papel primordial. Para un cristiano medio hoy resulta más “moderno” admitir que la fe nazca de la opinión individual, del trabajo intelectual, de la contribución del especialista. Si escarbamos más a fondo, encontraremos aquí de nuevo, como origen de toda esta situación, que en la raíz hay una concepción protestante de la Iglesia más fácil de aceptar que la católica».

Así que desembocamos, una vez más, en la eclesiología.

«Ciertamente. Al hombre moderno de la calle le dice, a primera vista, más un concepto de Iglesia que en lenguaje técnico llamaríamos

“congregacionista” o “Iglesia libre” *(Freechurch).* Parte de que la Iglesia es una forma mudable y pueden organizarse las cosas de la fe del modo más conforme posible a las exigencias del momento. Ya hemos hablado de ello varias veces, pero vale la pena volver sobre el tema: resulta casi imposible para la conciencia de muchos, hoy día, el llegar a ver que tras la realidad humana se encuentra la misteriosa realidad divina. Este es, como sabemos, el concepto católico de la Iglesia, que ciertamente es mucho más duro de aceptar que el que acabamos de esbozar, que no es, por supuesto, “lo protestante sin más”, sino algo que se ha formado en el marco del fenómeno “protestantismo”».

A finales de 1983 —quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero—, visto el entusiasmo de alguna celebración católica, las malas lenguas insinuaron que actualmente el Reformador podría enseñar las mismas cosas de entonces, pero ocupando sin problemas una cátedra en una universidad o en un seminario católico. ¿Qué me dice de esto el Prefecto? ¿Cree qué la Congregación dirigida por él invitaría al monje agustino para un “coloquio informativo”?

Sonríe: «Sí, creo de hecho que también hoy él tendría que explicarse y que lo que dijo tampoco hoy puede considerarse “teología católica”. Si así no fuera, no sería necesario diálogo ecuménico alguno, porque un diálogo crítico con Lutero busca precisamente y pregunta cómo cabe salvar los auténticos valores de su teología y superar lo que de católico le falta».

Sería interesante saber en qué temas se apoyaría la Congregación para la Doctrina de la Fe para intervenir contra Lutero.

No hay la menor duda en la respuesta: «Aun a costa de parecer tedioso, creo que nos centraríamos una vez más en el problema eclesiológico. En la disputa de Leipzig, el oponente católico de Martín Lutero le demostró de modo irrefutable que su “nueva doctrina” no se oponía solamente a los Papas, sino también a la Tradición, claramente expresada por los Padres y por los Concilios. Lutero entonces tuvo que admitirlo y argumentó que también los concilios ecuménicos habían errado, poniendo así la autoridad de los exegetas por encima de la autoridad de la Iglesia y de su Tradición».

¿Fue en ese momento cuando se produjo la “separación” decisiva?

«Efectivamente, así lo creo. Fue el momento decisivo, porque se abandonaba la idea católica de la Iglesia como intérprete auténtica del verdadero sentido de la Revelación. Lutero no podía compartir ya la certeza de que, en la Iglesia, hay una conciencia común por encima de la inteligencia e interpretación privada. Quedaron alteradas las relaciones entre la Iglesia y el individuo, entre la Iglesia y la Biblia. Por tanto, si Lutero viviera, la Congregación habría de hablar con él sobre

este punto, o, mejor dicho, sobre este punto hablamos con él en los diálogos ecuménicos. Por otra parte, no es otra la base de nuestras conversaciones con los teólogos católicos: la teología católica expone la fe de la Iglesia; cuando se pasa de la exposición a una reconstrucción autónoma, se hace otra cosa».

Hay quien dice...

Cardenal Ratzinger, continuemos con las "provocaciones", sigamos analizando las insinuaciones de las malas lenguas... Por ejemplo: hay quien dice que, en estos años, el ecumenismo ha discurrido con frecuencia en un solo sentido. Disculpas y demandas de perdón —desde luego con frecuencia muy justificadas— por parte católica; pero por parte protestante, se observa una reafirmación en los propios argumentos y, al parecer, poca inclinación a reexaminar críticamente los orígenes y acontecimientos de la Reforma.

«Puede que sea verdad —responde—. La actitud de cierto ecumenismo católico posconciliar ha estado quizás marcada por una especie de masoquismo, por una necesidad un tanto perversa de reconocerse culpable de todos los desastres de la historia. Hablando concretamente de la situación alemana, que conozco por dentro, tengo que decir que soy amigo de algunos protestantes verdaderamente espirituales, personas a las que realmente admiro. Al vivir en profundidad su vida cristiana, estas personas tienen también una profunda conciencia de la culpa de todos los cristianos por las divisiones que les desgarran. Por parte protestante hay un nuevo interés respecto a los elementos fundamentales de la realidad católica».

¿Cuál es el principal objeto de la revisión por parte de la Reforma?

«Hay un redescubrimiento de la necesidad de una Tradición, sin la cual la Biblia queda como flotando en el aire, y como un libro antiguo entre tantos otros. Este redescubrimiento se ve favorecido también por el hecho de que los protestantes pertenecen, junto con los ortodoxos, al Consejo Ecuménico de Ginebra, que es el organismo que reúne a todas las Iglesias cristianas, a excepción de la católica. Ahora bien, decir "ortodoxia oriental" equivale a decir "Tradición"».

«Por lo demás —agrega—, este empecinamiento en el *Sola Scriptura* del protestantismo clásico no podía perdurar, y hoy más que nunca ha sido puesto en cuestión por la exégesis "científica", nacida y desarrollada precisamente en el ámbito de la Reforma, que ha demostrado que los evangelios son producto de la Iglesia primitiva; más aún, que toda la Escritura no es más que Tradición. Hasta el punto que, dándole la vuelta a su lema tradicional, algunos estudiosos luteranos

parecen acercarse a la idea de las Iglesias ortodoxas de Oriente: no se trata ya de *Sola Scriptura,* sino de *Sola Traditio.* Y se da también, por parte de algunos teólogos protestantes, el redescubrimiento de la autoridad, de una cierta jerarquía, y de la realidad de los sacramentos».

Y añade sonriendo, como pensativamente: «Mientras fueron los católicos quienes decían estas cosas, era difícil que los protestantes las aceptaran. Dichas por las Iglesias de Oriente, han sido escuchadas y estudiadas con mayor atención, quizás porque se desconfiaba menos de aquellos cristianos, cuya presencia en el Consejo de Ginebra ha resultado providencial».

Así, pues, hay también un movimiento de la parte protestante; se da una convergencia hacia posiciones que podrían manifestarse algún día como comunes.

Ratzinger, como buen realista, está lejos de cualquier optimismo ingenuo: «Sí, existe ese movimiento y por tanto un reconocimiento de infidelidad a Cristo por parte de todos los cristianos, no sólo por la parte católica. Pero queda aún como un límite infranqueable aquella diversa concepción sobre la Iglesia. Á un reformado le resultará siempre difícil, por no decir imposible, aceptar el sacerdocio como sacramento y como condición indispensable para la eucaristía; porque para aceptar esto sería menester aceptar la estructura de la Iglesia basada en la sucesión apostólica. A lo sumo —al menos por ahora— pueden llegar a conceder que este tipo de Iglesia es la mejor solución, pero no que sea la única, la indispensable».

Ratzinger observa que precisamente por esta idea sobre la Iglesia —que resulta más “fácil”, más “obvia”, según la mentalidad actual—, al convivir protestantes y católicos, son estos últimos los que corren mayor riesgo de deslizarse hacia las posiciones del otro. «El auténtico catolicismo —dice— se mantiene en un equilibrio muy delicado, en un intento de compaginar aspectos que parecen contrapuestos y que, sin embargo, aseguran la integridad del Credo. Además, el catolicismo exige la aceptación de una mentalidad de fe que frecuentemente se halla en una radical oposición con la opinión actualmente dominante».

Como ejemplo me cita la renovada negativa de Roma a permitir “la intercomunión”, es decir, la posibilidad para un católico de participar en la eucaristía de una Iglesia reformada. Dice: «Muchos católicos piensan que esta prohibición es el último fruto de una mentalidad intolerante que ha pasado de moda. “No seáis tan severos, tan anacrónicos”, nos gritan enardecidos. Pero no es cuestión de intolerancia ni de retraso ecuménico. Para el Credo católico, si no hay sucesión apostólica, no hay sacerdocio auténtico, y por tanto no puede haber auténtica eucaristía. Nosotros creemos que esto ha sido querido así por el mismo

Fundador del cristianismo».

Un largo camino

Ya hemos aludido, aunque en forma indirecta, a las Iglesias ortodoxas del Oriente europeo. ¿Cómo se desarrollan las relaciones con ellas?

«Los contactos son aparentemente más fáciles, pero en realidad presentan graves dificultades. Estas Iglesias tienen una doctrina auténtica, pero estática, como bloqueada; permanecen fieles a la doctrina del primer milenio cristiano, pero rechazan todas las profundizaciones sucesivas, porque los católicos habrían tomado las decisiones sin contar con ellos. Según ellos, en materia de fe solamente puede decidir un Concilio verdaderamente ecuménico, y, por lo tanto, que comprenda a todos los cristianos. En consecuencia, no consideran válido cuanto ha sido declarado por los católicos después de la división. En principio, hasta pueden estar de acuerdo sobre todo lo que ha sido establecido, pero lo consideran limitado a las Iglesias que dependen de Roma y no lo aceptan como norma también para ellos».

Al menos en esto la eclesiología constituye un problema menos insoluble.

«No está tan claro. Es verdad que tienen firme la idea de la necesaria sucesión apostólica, y que su episcopado y su eucaristía son auténticos. Sin embargo, conservan esa idea profundamente asimilada de la *autocefalía,* según la cual, las Iglesias, aunque unidas en la fe, son al mismo tiempo independientes entre sí. No llegan a aceptar que el Obispo de Roma, el Papa, pueda ser el principio, el centro de la unidad, aunque sea en una Iglesia universal entendida como comunión».

¿Así que ni siquiera con el Oriente es previsible, para tiempos no muy lejanos, un principio de unión?

«No veo, dentro de una perspectiva humana, que sea posible una unión completa que vaya más allá de una practicable (y ya practicada) fase inicial. Sin embargo, esta dificultad está en el nivel teológico. En cambio, en el plano concreto, vital, las relaciones son más fáciles. Puede verse allí donde los católicos y los ortodoxos están en contacto (y quizás sufren una misma persecución), como por ejemplo en Ucrania. Aunque las eclesiologías continúen divididas para la teología, en cambio, en la existencia concreta, las Iglesias experimentan un intercambio vital: existe reciprocidad sacramental y es posible (en determinadas condiciones) la intercomunión, a diferencia de lo que sucede con los protestantes».

Los anglicanos se han considerado siempre como *the bridge-church,*

la iglesia puente entre el mundo protestante y el católico; hubo un tiempo (y no lejano) en que pareció que se estaba a un paso de la unión.

«Es verdad. Pero ahora los anglicanos han vuelto a alejarse bruscamente con las nuevas normas sobre los divorciados que vuelven a casarse, sobre el sacerdocio conferido a las mujeres y sobre otras cuestiones de teología moral. Estas cuestiones han vuelto a abrir una brecha no sólo entre los anglicanos y los católicos, sino también entre los anglicanos y los ortodoxos, que en general comparten el punto de vista católico».

Después del Concilio alguien afirmó que bastaría con que la Iglesia católica se adentrara por el camino e las "reformas" para reencontrar la unidad con los hermanos separados. Sin embargo, tengo delante un documento reciente sobre el ecumenismo, proveniente de la parte protestante y en concreto de las Iglesias italianas valdense y metodista. En él se lee: «Catolicismo y protestantismo, aunque se remonten a un mismo Señor, son dos *modos distintos* de entender y vivir el cristianismo. Estos modos distintos no son *complementarios* sino *alternativos*».

¿Qué opina de esto el cardenal Ratzinger?

«Desgraciadamente, por el momento, la realidad es ésta. No hay que confundir las palabras con la realidad: cualquier progreso en el plano teológico, cualquier documento común, no significan un acercamiento verdaderamente vital. La eucaristía es vida, y esta vida, lamentablemente, no es compartible con quien tiene una concepción de la Iglesia —y, por lo tanto, del sacramento— tan distante. Existe un cierto peligro en un ecumenismo que no se sitúe realistamente ante esta dificultad, insuperable, por el momento, para los hombres. Por otra parte, está claro que también existían peligros en la situación preconciliar, marcada por el encastillamiento y por la intransigencia, que no dejaban espacio a la fraternidad».

«Pero la Biblia es católica»

Se ha intentado avanzar algún paso proponiendo algunas traducciones de la Biblia en común entre diversas confesiones. ¿Qué piensa Ratzinger de estas ediciones ecuménicas?

«Solamente he estudiado la traducción interconfesional alemana. Ha sido concebida sobre todo para el uso litúrgico y para la catequesis. En la práctica resulta que la usan casi exclusivamente los católicos, y en cambio no la usan muchos luteranos, porque prefieren volver a "su" Biblia».

¿Sería, quizás, otro caso de ecumenismo “en un solo sentido”?

«Tampoco en este tema hay que hacerse demasiadas ilusiones. La Escritura vive en una comunidad y tiene necesidad de un lenguaje. Toda traducción es al mismo tiempo, de alguna manera, una interpretación. Hay pasajes (y todos los estudiosos están de acuerdo en esto) en que dice más el traductor que la misma Biblia, y esto sucede muy especialmente con Lutero. Algunos textos de la Escritura exigen una elección muy precisa, una toma de posición muy clara. No se puede mezclar o esconder una dificultad mediante subterfugios. Se pretende hacernos creer que los exegetas, con sus métodos histórico-críticos, habrían encontrado la solución “científica” y, por lo tanto, por encima de las partes en cuestión; pero esto no es así, porque toda “ciencia” depende inevitablemente de una filosofía, de una ideología. No existe la neutralidad, y menos en este tema. Por otra parte, comprendo que los luteranos alemanes insistan en su Biblia de Lutero. En su forma literaria, ella ha sido precisamente la fuerza unitiva del luteranismo a través de los siglos; su eliminación afectaría de hecho al núcleo de la identidad luterana. Esta traducción tiene un rango en su comunidad muy distinto del que cualquier otra pueda tener entre nosotros. Además, por la interpretación que implica, limita en cierto sentido los efectos de la *Sola Scriptura* y proporciona una inteligencia común de la Biblia, una asimilación “eclesial” común».

Añade: «Debemos tener el valor de repetir con toda claridad que, tomada en su totalidad, la Biblia es “católica”. El aceptarla tal como está, en la unidad de todas sus partes, significa aceptar a los grandes Padres de la Iglesia y la lectura que ellos hicieron; y, por lo tanto, significa entrar en el catolicismo».

Semejante afirmación —me aventuro a decir—, ¿no corre el riesgo de suscitar la desconfianza de quien la considere “apologética”?

«No —replica—, porque no es mía, sino de muchos exegetas protestantes contemporáneos. Por ejemplo, uno de los discípulos predilectos del luterano Rudolf Bultmann, el profesor Heinrich Schlier. Éste, llevando hasta sus lógicas consecuencias el principio de *Sola Scriptura*, ha visto que el “catolicismo” está ya en e Nuevo Testamento, porque en él se encuentra ya el concepto de una Iglesia viviente a la que el Señor le ha dejado su Palabra viva. ¡Ciertamente que no está en la Escritura la idea de que ésta sea un fósil arqueológico, una colección de diversas fuentes que tuvieran que ser estudiadas por un arqueólogo o por un paleontólogo! De esta manera, con coherencia, Schlier ha entrado en la Iglesia católica. Otros colegas suyos protestantes no han llegado a tanto, pero no impugnan en general la presencia de lo católico en la Biblia».

Y usted mismo, cardenal Ratzinger (de niño, o de joven seminarista, o quizá de teólogo), ¿no se ha sentido nunca atraído por el protestantismo? ¿No ha pensado nunca en cambiar a otra confesión cristiana?

«¡Oh, no! —exclama—. El catolicismo de mi Baviera sabía dejar sitio para todo lo que es humano: para la oración y para las fiestas, para la penitencia y para la alegría. Un cristianismo gozoso, policromo, humano. Será que no tengo el sentido del "purismo" y que desde la infancia he respirado el barroco. Y con toda la estima a mis amigos protestantes, por simple psicología, jamás he sentido un atractivo de este género. Tampoco en el plano teológico; el protestantismo podía dar la impresión de una "superioridad", de mayor "cientifismo", pero la gran tradición de los Padres y de los maestros medievales era para mí más convincente».

Iglesias en la tempestad

Usted vivió de niño, luego de adolescente y de joven (tenía dieciocho años en 1945) en la Alemania del nazismo; ¿cómo ha vivido en cuanto católico aquel clima terrible?

«Nací en una familia muy creyente y practicante. En la fe de mis padres, en la fe de nuestra Iglesia, tuve la confirmación del catolicismo como la fortaleza de la verdad y de la justicia contra aquel reino del ateísmo y de la mentira que fue el nazismo. En el hundimiento de aquel régimen he visto de hecho que la Iglesia había tenido una intuición acertada».

Pero Hitler venía del Austria católica; el partido fue fundado y prosperó en la católica Munich...

«Bien. Pero sería una miopía considerarlo por eso producto del catolicismo. Los gérmenes venenosos del nazismo no son fruto del catolicismo de Austria, o de Alemania meridional, sino a lo sumo de la atmósfera decadente y cosmopolita de Viena a finales de la monarquía, cuando Hitler meditaba nostálgico la fuerza y decisión de la Alemania septentrional: sus ídolos políticos fueron Federico II y Bismarck. En las elecciones decisivas de 1933 es bien sabido que Hitler no logró la mayoría en los *Ländern* católicos, a diferencia de lo que ocurrió en otras regiones alemanas».

¿Cómo explica esto?

«Tengo que comenzar diciendo que el núcleo creyente de la Iglesia evangélica desempeñó un destacado papel en la resistencia a Hitler. Me acuerdo de la Declaración de Barmen, del 31 de mayo de 1934, con la que la "Iglesia confesora" *(bekennende Kirche)* se apartó de los

“Cristianos alemanes” y realizó así el acto básico de oposición a las pretensiones totalitarias de Hitler. Por otra arte, el fenómeno de los “Cristianos alemanes” hacía ver el singular peligro al que quedó expuesto el protestantismo en el momento de la toma del poder. La idea de un cristianismo nacional, es decir, germano, antilatino, deparó a Hitler un punto de conexión, lo mismo que la tradición de la Iglesia estatal y la fuerte insistencia en la obligación de la obediencia a la autoridad, tan familiar a la tradición luterana. Por estos aspectos, el protestantismo alemán, en particular e luteranismo, se vio al principio mucho más expuesto a las artimañas de Hitler. Un movimiento como el de los “Cristianos alemanes” no tenía cabida posible en el marco de la eclesiología católica».

Eso no quita el que también los protestantes se significaran en la lucha contra el nazismo.

«Claro que no. De lo que acabo de decir sobre el protestantismo se deduce precisamente que los protestantes necesitaban un coraje más personal para resistir a Hitler. Karl Barth expresó con mucha claridad este estado de cosas cuando rechazó el juramento de los funcionarios. Así se explica que e1 protestantismo tenga destacadas personalidades de la resistencia antinazi. Pero asimismo se comprende cómo al católico alemán medio le resultara más fácil mantenerse en el rechazo de las doctrinas de Hitler. En aquella situación política se vio una vez más lo que en tantas otras se ha comprobado en a historia. A la hora de optar por un mal menor, la Iglesia puede, por táctica, llegar a pactos hasta con sistemas estatales represivos, resultando a la postre ser un bastión contra las apisonadoras totalitarias. Por su propia naturaleza, la Iglesia católica no puede ni mezclarse ni confundirse con el Estado y tiene que oponerse a cualquier Estado que fuerce a los creyentes a una visión única. Esto, ni más ni menos, fue lo que viví, siendo joven católico, en la Alemania nazi».

CAPÍTULO XII

SOBRE UNA CIERTA “LIBERACIÓN”

Una “Instrucción” esclarecedora

En los días de este coloquio con el cardenal Ratzinger en Bressanone todavía no se había publicado (sería presentada en septiembre) la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación,* aunque ya estaba preparada con fecha del 6 de agosto. Sin embargo, sí se había publicado —por una indiscreción periodística— el texto en el que Ratzinger explicaba su posición personal, como teólogo, sobre este tema; y se conocía ya anticipadamente la “convocatoria para

dialogar” a uno de los representantes más conocidos de aquella teología.

El tema de la de la “teología de la liberación” había, pues, invadido las páginas de los diarios; y lo haría aún más después de a presentación de la *Instrucción*. Pero lo que desconcierta, y ciertamente se puede demostrar, es que muchos comentarios —incluso los más ambiciosos y los publicados por los más prestigiosos periódicos y revistas— juzgaban el documento de la Congregación sin haberlo leído nada más que a través de síntesis incompletas, quizá hasta sospechosas de parcialidad. Más aún: casi todos los comentarios se ocupaban solamente de las implicaciones *políticas*del documento, ignorando sus motivaciones *religiosas.*

Precisamente por esto, la Congregación para la Doctrina de la Fe decidió no hacer ningún tipo de comentario, remitiendo al texto mismo, que resultaba tan combatido como desconocido. Leer la *Instrucción:* esto es todo lo que se nos ha rogado que pidamos al lector, sean cuales sean luego sus conclusiones.

Sin embargo, nos ha parecido de interés el proporcionar aquí el texto que —aunque publicado por aquella “indiscreción periodística”— se ha hecho ya de dominio público. En él se refleja con fidelidad el pensamiento de Joseph Ratzinger (*en cuanto teólogo,* no en cuanto Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe), y no resulta fácil encontrar al lector no especialista. Este texto puede servir también para comprender el pensamiento personal del cardenal sobre un tema tan espinoso y actual como éste. Aquí más que nunca, para el Prefecto, «defender la ortodoxia significa verdaderamente defender a los pobres y evitarles las ilusiones y sufrimientos de quien no sabe dar una perspectiva realista de redención ni siquiera material».

Recordamos además lo que la *Instrucción* advierte desde su misma introducción: «La Congregación para la Doctrina de la Fe no se propone tratar aquí el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación. Lo hará en un documento posterior que pondrá en evidencia, de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinales como prácticas» 18 (Nota 18: *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la* «*Teología de la liberación*»*.* Prólogo). Así, pues, se trata de la primera parte de una exposición que ha de ser completada.

Todavía algo más. La “llamada de atención” contenida en la primera parte, en la parte “negativa”, «de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a “la opción preferencial por los pobres”. De ninguna manera podrá servir de

pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia. Al contrario, obedece a la certeza de que las graves desviaciones ideológicas que señala conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres. Hoy más que nunca es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos. Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren y de donde provengan y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres» 19 (Nota 19: Ibid.: *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación».* Prólogo).

La necesidad de redención

Antes de reproducir el documento "privado" del teólogo Ratzinger informaremos —siempre con el propósito de encuadrar su posición en un trasfondo general— de todo cuanto ha surgido en nuestro coloquio a propósito del término "liberación". Es un escenario de alcance mundial.

«Liberación —dice el cardenal— parece ser el programa, la enseña de todas las culturas actuales, en todos los continentes. De acuerdo con estas culturas, la voluntad de buscar una "liberación" pasa a través del movimiento teológico de los diversos ámbitos culturales del mundo».

«Como ya he hecho observar —continúa— al hablar de la crisis de la moral; la "liberación" es el tema clave incluso para la sociedad de los ricos, de Norteamérica y de Europa occidental: liberación de la ética religiosa y, junto con ella, de los límites mismos del hombre. Pero también se busca "liberación" en África y en Asia, donde el desenganche de las tradiciones occidentales se presenta como un problema de liberación de la herencia colonial, en busca de la propia identidad. Hablaremos de ellos en concreto más adelante. Se da la "liberación", por último, en Sudamérica, donde se la entiende principalmente en sentido social, económico y político. Así, pues, el problema *soteriológico,* es decir, de la salvación, de la redención (de la *liberación*, como se prefiere llamarlo ahora), se ha convertido en el punto central del pensamiento teológico».

¿Por qué —le pregunto— esta orientación, que, por otra parte parece correcta también para la Congregación (puesto que éstas son las primeras palabras de la *Instrucción* del 6 de agosto: «El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación»)? 20

(Nota 20: Ibid.: *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la* «*Teología de la liberación*»*.* Prólogo).

«Esto ha sucedido y sucede —me contesta— porque la teología trata de responder de esta manera al problema más dramático del mundo actual: el hombre —a pesar de todos los esfuerzos— no está redimido, no es ciertamente libre, sufre una creciente alienación. Y esto sucede en todas las formas de sociedad actuales. La experiencia fundamental de nuestra época es precisamente la de la "alienación", y ésta equivale a lo que la expresión cristiana tradicional denomina *falta de redención.* Es la experiencia de una humanidad que se ha separado de Dios, y de esta manera no ha encontrado la libertad, sino sólo la esclavitud».

De nuevo, duras palabras, observo.

«Y, sin embargo, así tiene que expresarse —me dice— una visión realista que no vuelva la cabeza ante la situación. Y los cristianos están llamados al realismo. Estar atentos a los signos de los tiempos significa esto: tener el valor de mirar la realidad cara a cara, en lo que tiene de positivo y en lo que tiene de negativo. Ahora bien: precisamente en esta línea de objetividad, vemos que hay un elemento común en los programas secularizados de liberación: pretenden buscar la liberación solamente en la inmanencia, en la historia, en esta orilla, cuando es precisamente esta visión encerrada en la historia, sin miras a la trascendencia, la que ha conducido al hombre a su situación actual».

De todas maneras —le digo—, esta exigencia de liberación es un desafío que hay que aceptar. ¿Acaso no ha hecho bien la teología al recogerlo para darle una respuesta cristiana?

«Ciertamente, con tal de que la respuesta sea verdaderamente cristiana. La necesidad de salvación, tan difundida actualmente, expresa la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, creado "a imagen y semejanza de Dios", como dice el primer libro de la Escritura. Pero el peligro de algunas teologías está en que se dejan sugestionar por el punto de vista inmanentista, meramente terrenal, de los programas de liberación secularizados. Estos no ven, ni pueden verlo, que desde un punto de vista cristiano la "liberación" es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical de la que el "mundo" no se percata, que incluso niega: la esclavitud radical del pecado».

Un texto de "teólogo particular"

De este cuadro general volvamos a ese «fenómeno extraordinariamente complejo» que constituye la teología de la liberación. Ésta, aunque tiende a difundirse un poco por doquiera en el Tercer Mundo, sin embargo, tiene «su centro de gravedad en América

Latina».

Volvamos, pues, a aquel texto "privado" que precedió a la *Instrucción* del otoño de 1984. Las páginas siguientes *(en cursiva)* lo reproducen íntegramente. Dado su origen y su destino estrictamente teológicos, el lenguaje no es siempre el más apropiado para el lector medio. Sin embargo, creemos que vale la pena el esfuerzo que suponga la lectura de algún pasaje demasiado complejo para el lector no especializado. Por encima, repetimos, de la valoración que de él haga cada uno, este texto ayuda a situar el fenómeno de la "teología de la liberación" en el marco más amplio de la teología mundial. Y nos aclara igualmente los motivos de la intervención prioritaria de la Congregación en una estrategia ya puesta en marcha y que prevé otras "etapas".

(Texto del Cardenal Ratzinger sobre la teología de la liberación, cuando no era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe)

OBSERVACIONES PRELIMINARES

1) La teología de la liberación es un fenómeno extraordinariamente complejo: abarca desde las posiciones más radicalmente marxistas hasta aquellas otras que plantean el lugar apropiado de la necesaria responsabilidad del cristiano respecto a los pobres y a los oprimidos en el contexto de una correcta teología eclesial, como han hecho los documentos del CELAM (la Conferencia Episcopal Latinoamericana) desde Medellín hasta Puebla. En este texto vamos a utilizar el concepto de "teología de la liberación" en una acepción más restringida: una acepción que, comprende solamente a aquellos teólogos que de alguna manera han hecho propia la opción fundamental marxista. Incluso en este campo restringido existen todavía muchas diferencias de unos a otros, en las que resulta imposible adentrarse en esta reflexión general. En este contexto sólo puedo intentar poner en claro algunas líneas fundamentales que, sin desconocer sus diversos orígenes, se han difundido ampliamente y ejercen una cierta influencia aun donde no se ha producido una teología de la liberación en sentido estricto.

2) En el análisis del fenómeno de la teología de la liberación se pone de manifiesto un peligro fundamental para la fe de la Iglesia. Indudablemente no surge un error sino alrededor de un núcleo de verdad. De hecho, un error resulta tanto más peligroso cuanto mayor sea la proporción del núcleo de verdad que contiene. Hay que añadir que el error no podría apropiarse de aquella parte de la verdad si esta verdad fuera suficientemente vivida y testimoniada en su verdadero lugar, es decir, en la fe de la Iglesia. Por esto, además de poner en evidencia el error y el peligro que entraña la teología de la liberación, hay que plantearse esta pregunta: ¿Qué verdad se esconde bajo este

error y cómo recuperarla plenamente?

3) La teología de la liberación es un fenómeno universal desde tres puntos de vista:

a) Esta teología no pretende constituir un nuevo tratado teológico junto a los ya existentes, como, por ejemplo, elaborar nuevos aspectos de la ética social de la Iglesia. Se presenta, más bien, como una nueva hermenéutica de la fe cristiana, es decir, como una nueva forma de comprensión y de realización del cristianismo en su totalidad. Por eso cambia todas las formas de la vida eclesial: la constitución eclesiástica, la liturgia, la catequesis y las opciones morales.

b) La teología de la liberación tiene ciertamente su centro de gravedad en América Latina, pero no es, desde luego, un fenómeno exclusivamente iberoamericano. No es concebible sin la influencia determinante de teólogos europeos e incluso norteamericanos. Pero se da también en la India, en Sri Lanka, en las Filipinas, en Taiwan y en África, aunque en esta última predomina la búsqueda de una "teología africana". Las reuniones de los teólogos del Tercer Mundo se caracterizan muy marcadamente por la atención prestada a los temas de la teología de la liberación. .

c) La teología de la liberación supera los límites confesionales: trata de crear, desde sus mismas premisas, una nueva universalidad en la que las separaciones clásicas entre las Iglesias deben perder su importancia.

I. Concepto y origen de la teología de la liberación

De momento, estas observaciones preliminares nos han introducido ya en el núcleo del tema. Pero ha quedado abierta la cuestión principal: ¿qué es propiamente la teología de la liberación? En un primer intento de respuesta, podríamos decir: la teología de la liberación pretende dar una nueva interpretación global del cristianismo; explica el cristianismo como una praxis de liberación y pretende presentarse como una guía en esta praxis. Ahora bien: puesto que, según esta teología, toda realidad es política, resulta que la liberación es también un concepto político, y la guía para la liberación debe ser una guía para la acción política.

«Nada queda fuera de la tarea política. Todo existe con un determinado color político», escribe textualmente uno de sus principales representantes sudamericanos. Una teología que no sea práctica, que no sea esencialmente política, es considerada "idealista" y condenada como irreal o como medio de conservación de los opresores en el poder.

A un teólogo que haya aprendido su teología en la tradición clásica, y

que haya aceptado su vocación espiritual, le resulta difícil imaginar que se pueda vaciar seriamente la realidad global del cristianismo en un esquema de praxis socio-política de liberación. Esto, sin embargo, es posible porque muchos teólogos de la liberación siguen usando gran parte del lenguaje ascético y dogmático de la Iglesia, pero en clave nueva; de tal manera que, quien la lee o la escucha partiendo de otro fundamento distinto, puede tener la impresión de encontrar el patrimonio tradicional; ciertamente con el añadido de algunas afirmaciones un poco "extrañas", pero que, unidas a tanta religiosidad, no podrían ser peligrosas.

Precisamente la radicalidad de la teología de la liberación lleva a que con frecuencia se infravalore su gravedad, porque no encaja en ninguno de los esquemas de herejía conocidos hasta ahora. Su planteamiento de partida queda fuera de los tradicionales esquemas de discusión.

Por este motivo quiero intentar acercarme a la orientación fundamental de la teología de la liberación en dos etapas: primeramente diré algo sobre los presupuestos que la han hecho posible; luego quisiera investigar algunos de los conceptos básicos que permiten conocer algo de la estructura de la teología de la liberación.

¿Cómo se ha llegado a esta orientación totalmente nueva del pensamiento teológico expresada en la teología de la liberación? Veo principalmente tres factores que la han hecho posible:

1) Después del Concilio se produjo una situación teológica nueva:

a) se formó la opinión de que la tradición teológica existente hasta entonces no resultaba ya aceptable y que, por tanto, era necesario buscar, a partir de la Escritura y de los signos de los tiempos, Orientaciones teológicas y espirituales totalmente nuevas;

b) la idea de apertura al mundo y de comprometerse con el mundo se transformó frecuentemente en una fe ingenua en las ciencias; una fe que acogió las ciencias humanas como un evangelio y sin querer reconocer sus limitaciones y sus propios problemas. La psicología, la sociología y la interpretación marxista de la historia fueron consideradas como científicamente garantizadas, y, por tanto, como instancias indiscutibles del pensamiento cristiano;

c) la crítica de la tradición por parte de la exégesis evangélica moderna, especialmente de Rudolf Bultmann y de su escuela, se convirtió en una instancia teológica inconmovible, que obstruyó el camino a las formas hasta entonces válidas de la teología, alentando de este modo otras nuevas construcciones.

2) Esta modificación de la situación teológica coincidió con otra modificación de la historia espiritual. Al final de la fase de

reconstrucción tras la II Guerra Mundial, fase que coincidió aproximadamente con la terminación del Concilio, se dejó sentir en el mundo occidental una sensible falta de sentido en la vida a la que la filosofía existencialista, entonces en boga, no era capaz de dar ninguna respuesta. En esta situación, las diversas formas del neomarxismo se transformaron en un impulso moral y, al mismo tiempo, en una promesa de cargar de sentido la propia vida, que seducía irresistiblemente a la juventud universitaria. El marxismo, con los acentos religiosos de Bloch y las filosofías provistas de rigor "científico" de Adorno, Horkheimer, Habermas y Marcuse, ofreció modelos de acción con los que se creyó poder responder al desafío de la miseria en el mundo y, a la vez, poder actualizar el sentido correcto del mensaje bíblico.

3) El desafío moral de la pobreza y de la opresión no podía ya ser ignorado en el momento en que Europa y América del Norte habían alcanzado una opulencia hasta entonces desconocida. Este desafío exigía evidentemente nuevas respuestas que no podían encontrarse en la tradición existente hasta el momento. La situación teológica y filosófica cambiante invitaba expresamente a buscar la respuesta en un cristianismo que se dejara guiar por los modelos de esperanza de las filosofías marxistas fundados, en apariencia, "científicamente".

II. Estructura fundamental de la teología de la liberación

Esta respuesta se presenta en formas muy diversas, con características propias, bien sea en la teología de la liberación, en la teología de la revolución, en la teología política, o en otras. No podemos hablar de ella en forma global; sin embargo, existen algunos conceptos fundamentales que se repiten continuamente dentro de las diversas variantes Y expresan intenciones fundamentales comunes.

Antes de pasar a sus conceptos fundamentales es necesario hacer una observación sobre los elementos estructurales que sustentan la teología de la liberación. Para ello tendremos que volver sobre el cambio de la situación teológica después del Concilio.

Como ya dijimos, se leyó la exégesis de Bultmann y de su escuela como el pronunciamiento de la "ciencia" sobre Jesús, ciencia que obviamente tenía que ser aceptada como válida. Pero hay un abismo entre el "Jesús histórico" de Bultmann y el Cristo de la fe .(Bultmann habla de Graben, foso). Según Bultmann, Jesús constituye la base del Nuevo Testamento, pero permanece encerrado en el mundo judaico.

Como resultado final de esta exégesis se llegaba a un cuestionamiento de la verdad histórica de los evangelios: el Cristo de la tradición eclesial y el Jesús histórico, presentado por la ciencia,

pertenecen a dos mundos diferentes. La figura de Jesús fue arrancada de sus raíces en la tradición por obra de la "ciencia", que oficiaba de instancia suprema; de esta manera, por una parte, la tradición quedaba flotando en el vacío como algo irreal, y por otra, había que buscar para la figura de Jesús una nueva interpretación y un nuevo significado.

La importancia de Bultmann no está tanto en sus afirmaciones positivas cuanto en el resultado negativo de su crítica: el núcleo de la fe, la cristología, se abrió a nuevas interpretaciones, ya que se habían disipado, como históricamente insostenibles, los asertos originarios mantenidos hasta entonces. Al mismo tiempo se renegaba del Magisterio de la Iglesia porque se le consideraba vinculado a una teoría "científicamente" insostenible y, por tanto, carente de valor como instancia para un conocimiento sobre Jesús. Sus enunciados sólo podían ser considerados como "definiciones frustradas de una posición científicamente superada".

Bultmann cobró también importancia por el desarrollo ulterior de una segunda palabra clave. El puso en primer plano el concepto ya antiguo de la hermenéutica, pero confiriéndole un nuevo dinamismo. En el término "hermenéutica" se expresa la idea de que para una comprensión real de los textos históricos no basta una mera interpretación histórica, sino que toda interpretaron histórica incluye algunas decisiones previas. La hermenéutica tiene como misión "actualizar" la Escritura en conexión con los datos que la historia, siempre cambiante, nos presenta: una "fusión de los horizontes" del "entonces" y del "hoy", que, consiguientemente, nos plantea esta cuestión: ¿qué significa hoy aquel entonces? Bultmann contestó ya a esta pregunta sirviéndose de la filosofía de Heidegger, e interpretó la Biblia en clave existencialista. Esta respuesta ya no ofrece ningún interés; en este sentido, Bultmann ha quedado superado por la exégesis actual. Lo que sí permanece es el abismo entre la figura de Jesús de la tradición clásica y la idea que pueda y deba transferirnos esta figura actualmente mediante una nueva hermenéutica.

Y llegados a este punto, surge el segundo elemento, ya mencionado, de nuestra situación: el nuevo clima filosófico de los años sesenta. El análisis marxista de la historia y de la sociedad fue considerado en aquel tiempo como el único verdaderamente "científico". Esto significa que el mundo es interpretado a la luz del esquema de la lucha de clases, que obliga a elegir, como única alternativa posible, entre el capitalismo o el marxismo. Significa también que toda la realidad es política y que tiene que ser justificada políticamente. El concepto bíblico de "pobre" ofrece el punto de partida para la confusión entre la imagen bíblica de la historia y la dialéctica marxista; y este concepto es

interpretado según la idea de proletario en el sentido marxista, al tiempo que justifica al marxismo como hermenéutica legítima para la comprensión de la Biblia.

Según esta comprensión de la Biblia solamente hay dos opciones y solamente pueden darse estas dos; por tanto, el oponerse a la interpretación marxista de la Biblia no es otra cosa que la expresión de la clase dominante para conservar el propio poder. Afirma textualmente: «La lucha de clases es un dato de la realidad, y la neutralidad en este punto es absolutamente imposible».

Desde este punto de vista se hace imposible también la intervención del Magisterio de la Iglesia; si éste se opone a tal interpretación del cristianismo, parecerá confirmar que está de la parte de los ricos y de los dominadores y en contra de los pobres y de los que sufren, es decir, en contra del mismo Jesús, y, en la dialéctica de la historia, se alistaría en la parte negativa.

Esta decisión, aparentemente "científica" y "hermenéuticamente" irrefutable, determina por sí misma el camino de la interpretación ulterior del cristianismo, tanto en lo que respecta a las instancias interpretadoras como a los contenidos interpretados.

En cuanto a las instancias interpretadoras, los conceptos decisivos son: pueblo, comunidad, experiencia, historia. Si hasta ahora la Iglesia —es decir, la Iglesia católica en su totalidad, que, trascendiendo tiempo y espacio, abarca a los laicos (sensus fidei) y a la jerarquía (magisterio)— había sido la instancia hermenéutica fundamental, hoy, en cambio, este papel lo ha asumido la "comunidad". La vivencia y las experiencias de la comunidad determinan la comprensión y la interpretación de la Escritura.

De nuevo se puede decir —y aparentemente de un modo rigurosamente "científico"— que la figura de Jesús, presentada en los evangelios, constituye una síntesis de acontecimientos y de interpretaciones de la experiencia de las comunidades particulares en las que, sin embargo, la interpretación es mucho más importante que el acontecimiento, que, en cuanto tal, ya no puede ser precisado. Esta síntesis primitiva de acontecimiento e interpretación puede ser disuelta y reconstruida una y otra vez: la comunidad "interpreta" con su "experiencia" los acontecimientos, y de este modo encuentra su "praxis".

Esta misma idea se encuentra un tanto modificada en el concepto de pueblo, mediante el cual se transformó en un mito marxista la realidad del "pueblo de Dios" tan acentuada en el Concilio. Las experiencias del "pueblo" explican la Escritura. De esta manera, el "pueblo" se convierte en un concepto opuesto al de "jerarquía" y está en antítesis con todas las instituciones designadas como fuerzas de la opresión. Finalmente,

es “pueblo” quien participa en la “lucha de clases”; la “Iglesia popular” se contrapone a la Iglesia jerárquica.

Por último, la instancia hermenéutica decisiva es el concepto de “historia”. La opinión, considerada científicamente segura e irrefutable, de que la Biblia habla exclusivamente en términos de historia de la salvación (y, por tanto, de un modo antimetafísico) permite la fusión del horizonte bíblico con la idea marxista de la historia, que procede dialécticamente como portadora de salvación; la historia es la auténtica revelación y, por lo tanto, la verdadera instancia hermenéutica de la interpretación bíblica. Esta dialéctica se ve, a veces, apoyada por la pneumatología, es decir, por la concepción de la acción del Espíritu Santo.

En todo caso, esta instancia histórica ve en el Magisterio, que insiste en verdades permanentes, una instancia enemiga del progreso, dado que piensa “metafísicamente” y contradice así a la “historia”. Puede decirse que el concepto de historia absorbe el concepto de Dios y de revelación. La “historicidad” de la Biblia debe justificar su papel absolutamente predominante y, por tanto, legitimar al mismo tiempo el paso a la filosofía materialista-marxista, en la cual la historia ha asumido el papel de Dios.

III. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación

Así hemos llegado a los conceptos fundamentales del contenido de la nueva interpretación del cristianismo. Puesto que los contextos en que aparecen los diversos conceptos son distintos, quisiera, sin perjuicio de la sistemática, mencionar algunos de ellos. Comenzaremos por la nueva interpretación de la fe, la esperanza y la caridad.

Respecto a la fe, por ejemplo, un teólogo sudamericano afirma: «La experiencia que Jesús tiene de Dios es radicalmente histórica. Su fe se convierte en fidelidad». De esta manera se sustituye fundamentalmente la fe por la «fidelidad a la historia». Aquí se produce aquella fusión entre Dios y la historia que da la posibilidad de conservar para Jesús la fórmula de Calcedonia, aunque con un sentido totalmente distinto. Y en ello tenemos un ejemplo de cómo los criterios clásicos de la ortodoxia no son aplicables en el análisis de esta teología. Se afirma que «Jesús es Dios», pero se añade inmediatamente que «el Dios verdadero es únicamente Aquel que se revela histórica y escandalosamente en Jesús y en los pobres que perpetúan su presencia. Solamente quien mantiene unidas estas dos afirmaciones es ortodoxo...».

La esperanza es interpretada como “confianza en el futuro” y como trabajo en orden al futuro; con esto se la subordina igualmente al

predominio de la historia de las clases.

La caridad consiste en la «opción por los pobres», es decir, coincide con la opción por la lucha de clases. Los teólogos de la liberación subrayan marcadamente, frente al «falso universalismo», la parcialidad y el carácter partidario de la opción cristiana; el tomar partido es, según ellos, requisito fundamental de una correcta hermenéutica de los testimonios bíblicos. A mi parecer, aquí se puede reconocer muy claramente la mezcla de una verdad fundamental del cristianismo con una opción fundamental no cristiana, que hace que el conjunto resulte seductor: el sermón de la Montaña sería la opción por los pobres hecha por Dios.

El concepto fundamental de la predicación de Jesús es realmente el «reino de Dios». Este mismo concepto se encuentra también en el núcleo de las teologías de la liberación, pero leído a la luz de la hermenéutica marxista. Según uno de estos teólogos, el "reino" no debe ser entendido espiritual ni universalmente, en el sentido de una escatología abstracta; debe entenderse en forma partidista y orientada a la praxis. Sólo a partir de la praxis de Jesús, y no teóricamente, es posible definir qué significa el "reino": trabajar sobre la realidad histórica que nos rodea para transformarla en el "reino de Dios".

En este punto hay que mencionar también una idea fundamental de cierta teología posconciliar que ha empujado en esta dirección. Se ha defendido que, según el Concilio, habría que superar toda forma de dualismo: el dualismo de cuerpo y alma, de natural y sobrenatural, de inmanencia y trascendencia, de presente y futuro. Tras el desmantelamiento de estos presuntos dualismos sólo queda la posibilidad de trabajar por un reino que se realice en esta historia y en su realidad político-económica.

Pero precisamente de este modo se ha dejado de trabajar por el hombre de hoy y se ha comenzado a destruir el presente en favor de un futuro hipotético: de esta manera se ha producido inmediatamente el verdadero dualismo.

En este contexto quisiera mencionar también la interpretación, totalmente aberrante, de la muerte y de la resurrección que da uno de los líderes de la teología de la liberación. Establece ante todo, en contra de la concepción "universalista", que la resurrección es, en primer lugar, una esperanza para aquellos que son crucificados, y que constituyen la mayoría de los hombres: todos aquellos millones sobre los que se impone la injusticia estructural como una lenta crucifixión. Sin embargo, el creyente participa también en el señorío de Jesús sobre la historia mediante la edificación del reino, es decir, mediante la lucha por la justicia y por la liberación integral, mediante la transformación de las

estructuras injustas en estructuras más humanas. Este señorío sobre la historia se ejerce repitiendo en la historia la acción de Dios al resucitar a Jesús, es decir, devolviendo la vida a los crucificados de la historia.

El hombre ha asumido así el poder de Dios; la transformación total del mensaje bíblico se manifiesta aquí de manera casi trágica, si se piensa en cómo se ha explicado y se explica todavía esta tentativa de imitación de Dios.

Quisiera solamente citar alguna otra interpretación "nueva" de los conceptos bíblicos: el éxodo se transforma en una imagen central de la «historia de la salvación"; el misterio pascual se entiende como un símbolo revolucionario y, por tanto, la eucaristía es interpretada como una fiesta de liberación en el sentido de una esperanza político-mesiánica y de su praxis. La palabra redención suele ser sustituida por liberación, la cual, a su vez, es entendida, a la luz de la historia y de la lucha de clases, como proceso de liberación en marcha. Finalmente es también fundamental hacer hincapié sobre la praxis: la verdad no debe entenderse en el sentido metafísico, pues esto sería "idealismo". La verdad se realiza en la historia y en la praxis. La acción es la verdad. Por consiguiente, las Ideas que llevan a la acción son, en última instancia, intercambiables. Lo único decisivo es la praxis. La ortopraxís es la única ortodoxia.

De esta manera se justifica un gran alejamiento de los textos bíblicos: la crítica histórica libera de la interpretación tradicional, que es considerada como "no científica". Respecto a la tradición, se atribuye importancia al "máximo rigor científico" en la línea de Bultmann. Pero los contenidos de la Biblia determinados históricamente no pueden, por su parte, ser vinculantes de un modo absoluto. El instrumento para la interpretación no es, en última instancia, la investigación histórica, sino la hermenéutica de la historia experimentada en la comunidad, es decir, en los grupos políticos.

Si queremos formular un juicio global, hay que reconocer que, cuando uno trata de comprender las opciones mentales de la teología de la liberación, no puede negar que el conjunto posee una lógica casi inatacable. Contando por una arte con las premisas de la crítica bíblica y de la hermenéutica basada en la experiencia, y por otra con el análisis marxista de la historia, se ha logrado crear una visión de la globalidad del cristianismo que parece responder plenamente tanto a las exigencias de la ciencia como a los desafíos morales de nuestro tiempo. Por tanto, se impone a los hombres en forma inmediata la tarea de hacer del cristianismo un instrumento de la transformación concreta del mundo para unirlo a todas las fuerzas progresistas de nuestra época. Así puede comprenderse que esta nueva interpretación del cristianismo

atraiga cada vez a mayor número de teólogos, sacerdotes y religiosos, especialmente en el contexto de los problemas del Tercer Mundo. Sustraerse a ella debe parecer necesariamente, a sus ojos, como una evasión de la realidad, como una renuncia a la acción y a la moral.

Entre marxismo y capitalismo

El texto que acabamos de reproducir nos ofrece, como dijimos, el marco de las reflexiones y de las observaciones que nos sirven de contexto para comprender la ya célebre *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación.*

Es preciso añadir que, durante nuestro coloquio, el cardenal volvió repetidamente sobre un aspecto olvidado en muchos comentarios: «La teología de la liberación, en sus aspectos marxistas, no es ciertamente un producto autóctono, indígena, de América Latina o de otras zonas subdesarrolladas, en las que habría nacido y crecido casi espontáneamente, por obra del pueblo. Se trata en realidad, al menos en su origen, de una creación de intelectuales; y de intelectuales nacidos o formados en el Occidente opulento: europeos son los teólogos que la han iniciado, europeos —o formados en universidades europeas— son los teólogos que la desarrollan en Sudamérica. Tras el español o el portugués de sus exposiciones, se deja ver el alemán, el francés o el angloamericano».

Para el cardenal, la teología de la liberación forma parte «de la exportación al Tercer Mundo de mitos y utopías elaboradas en el Occidente desarrollado. Un intento, quizá, de experimentar en la realidad concreta las ideologías pensadas en el laboratorio de unos teóricos europeos. En algunos aspectos se trata de otra forma de imperialismo cultural, aunque se la presente como la creación espontánea de las masas desheredadas. Habría, pues, que verificar qué influjo ejercen realmente sobre el "pueblo" aquellos teólogos que dicen representarlo o prestarle su propia voz».

Y continuando en esta misma línea, observa: «En Occidente, el mito marxista ha perdido su fascinación entre los jóvenes y entre los obreros. Ahora se trata de exportarlo al Tercer Mundo por obra de los intelectuales que viven fuera de los países dominados por el "socialismo real". En efecto, solamente donde el marxismo-leninismo no está en el poder se encuentran algunos que tomen en serio sus ilusorias "verdades científicas"».

Señala también que «Paradójicamente —pero no demasiado— la fe parece estar más segura en el Este, donde está oficialmente perseguida. En lo doctrinal no tenemos casi ningún problema con el

catolicismo de aquellas zonas. De hecho, allí los cristianos no tienen el peligro de convertirse a las posiciones de una cultura impuesta por la fuerza. La gente experimenta cada día, en su propia carne, la tragedia de una sociedad que ha intentado ciertamente una liberación: el liberarse de Dios. Más aún: en algunos países del Este parece surgir la idea de una "teología de la liberación", pero como liberación del marxismo. Aunque esto no significa que miren con simpatía las ideologías o costumbres que prevalecen en Occidente».

Recuerda a continuación que «el cardenal primado de Polonia Stefan Wyszynski ponía en guardia acerca del hedonismo y del permisivismo occidental no menos que de la opresión marxista. Alfred Bengsch, cardenal de Berlín, me decía cierto día que veía un peligro mayor para la fe en el consumismo occidental, y en una teología contaminada por esta actitud, que en la ideología marxista».

Ratzinger no teme reconocer «el sello de lo satánico en el modo como en Occidente se explota el mercado de la pornografía y de la droga». «Sí —dice—, hay algo de diabólico en la frialdad perversa con que, en nombre del dinero, se corrompe al hombre aprovechando sus debilidades y su posibilidad de ser tentado y vencido. Es infernal la cultura del Occidente cuando persuade a la gente de que el único objetivo de la vida son los placeres y el interés individual».

Sin embargo, cuando preguntamos cuál es, a su juicio —en el plano de la elaboración teórica—, el más insidioso entre los muchos ateísmos de nuestro tiempo, vuelve sobre el marxismo: «Creo que el marxismo, en su filosofía y en sus intenciones morales, es una tentación más profunda que otros ateísmos prácticos, intelectualmente superficiales. La ideología marxista aprovecha elementos de la tradición judeocristiana, aunque transformada en un profetismo sin Dios; instrumentaliza para fines políticos las energías religiosas del hombre, encaminándolas a una esperanza meramente terrena, que es el reverso de la tensión cristiana hacia la vida eterna. Y es precisamente esta perversión de la tradición bíblica lo que engaña a muchos creyentes, convencidos de buena fe de que la causa de Cristo es la misma que proponen los heraldos de la revolución política».

El diálogo imposible

En este momento —con un aire que me ha parecido más de sufrimiento que inquisitorial— me ha recordado de nuevo el «drama del Magisterio», que los acontecimientos posteriores iban a confirmar: «Consiste en esta dolorosa imposibilidad de dialogar con aquellos teólogos que aceptan ese mito ilusorio, que bloquea las reformas y agrava las miserias y las injusticias, y que consiste en la lucha de clases

como instrumento para crear una sociedad sin clase». Y continúa: «Si, con la Biblia y la Tradición en la mano, alguien trata de denunciar fraternalmente las desviaciones, inmediatamente es etiquetado como “siervo” y “lacayo” de las clases dominantes que pretenden conservar el poder apoyándose en la Iglesia. Por otra parte, las más recientes experiencias muestran que significativos representantes de la teología de la liberación se diferencian felizmente (por su entrega a la comunidad eclesial y al servicio real del hombre) de la intransigencia de una parte de los *mass-media y* de numerosos grupos de seguidores suyos, principalmente europeos. Por parte de estos últimos, cualquier intervención nuestra, aun la más sopesada y respetuosa, es rechazada *a priori* porque se alinearía del lado de los “patronos”; cuando, por el contrario, la causa de los más desprotegidos es traicionada precisamente por aquellas ideologías que siempre han resultado ser fuentes de sufrimiento para el pueblo».

Me habla luego de la preocupación que le produce la lectura de muchos de aquellos teólogos: «Hay un estribillo que se repite sin tregua: “hay que liberar al hombre de las cadenas de la opresión político-económica; y para liberarlo no bastan las reformas, que incluso son contraproducentes; lo que se necesita es la revolución, y el único medio de hacer la revolución es proclamar la lucha de clases”. Y, sin embargo, los que repiten todo esto no parecen plantearse ningún problema práctico y concreto sobre cómo organizar una sociedad después de la revolución. Se limitan a repetir que es preciso hacerla».

Y añade: «Lo que resulta inaceptable teológicamente, y peligroso socialmente, es esta mezcolanza entre Biblia, cristología, política, sociología y economía. No se puede abusar de la Escritura y de la teología para conferir valor absoluto y sagrado a una teoría en el orden socio-político. Éste, por su misma naturaleza, es siempre contingente. Si, por el contrario, se sacraliza la revolución —mezclando a Dios y a Cristo con las ideologías— se produce un fanatismo entusiasta que puede llevar a las peores injusticias y opresiones, provocando efectos diametralmente opuestos a los que se buscaban».

Continúa: «Decepciona dolorosamente que prenda en sacerdotes y en teólogos esta ilusión tan poco cristiana de crear un hombre y un mundo nuevos, no ya mediante una llamada a la conversión personal, sino actuando solamente sobre las estructuras sociales y económicas. Es el pecado personal el que se encuentra realmente en los cimientos de las estructuras sociales injustas. Es preciso trabajar sobre las raíces, no sobre el tronco o sobre las ramas, del árbol de la injusticia si se quiere verdaderamente conseguir una sociedad más humana. Estas son verdades cristianas fundamentales y, sin embargo, son rechazadas

con desprecio, consideradas como “alienantes” o “espiritualistas”».

CAPÍTULO XIII

PREDICAR DE NUEVO A CRISTO

En defensa de la misión

La teología de la liberación “a la sudamericana” se está difundiendo también por una parte de Asia y de África. Pero en estas regiones, como observaba Ratzinger, se entiende la «liberación» sobre todo como un desembarazarse de la herencia colonial europea. «Se vive una búsqueda apasionada —me dice— de una correcta inculturación del cristianismo. Nos encontramos, por tanto, ante un nuevo aspecto del antiquísimo problema de la relación entre la fe y la historia, entre la fe y la cultura».

Para encuadrar los términos del problema, observa: «Es bien sabido que la fe católica, tal como la conocemos hoy, se ha desarrollado a partir de una raíz hebrea, y posteriormente en el ámbito cultural grecolatino, al que se agregaron, a partir del siglo VIII y en forma nada secundaria, elementos irlandeses y germánicos. En lo que respecta a África (cuya evangelización en profundidad se ha llevado a cabo sólo en los dos últimos siglos), vemos que ha recibido un cristianismo que se había desarrollado durante 1.800 años en ámbitos culturales muy distintos de los suyos. Este cristianismo fue trasplantado allí hasta en sus más insignificantes formas de expresión. Más aún, la fe llegó a África en el contexto de una historia colonial que hoy es interpretada principalmente como una historia de alienación y de opresión».

¿Y acaso no es verdad?, le digo.

«No exactamente, en lo que respecta a la actividad misionera de la Iglesia —replica—. Muchos (sobre todo en Europa, más que en África o en América) han formulado y formulan juicios injustos, históricamente incorrectos, sobre las relaciones entre la actividad misionera y el colonialismo. Los excesos de este último fueron mitigados precisamente por la acción intrépida de tantos apóstoles de la fe, los cuales supieron crear frecuentemente oasis de humanidad en zonas devastadas por antiguas miserias y por nuevas opresiones. No podemos olvidar, ni menos condenar, el sacrificio generoso de una multitud de misioneros que se convirtieron en auténticos padres de los desventurados confiados a ellos. Yo mismo he encontrado a muchos africanos, jóvenes y viejos, que me han hablado con emoción de aquellos Padres de su pueblo que fueron ciertas humanísimas y al mismo tiempo heroicas figuras de misionero. Su recuerdo no se ha borrado todavía entre aquellos a quienes evangelizaron y ayudaron de

mil maneras, no pocas veces a costa de su propia vida. A aquellos sacrificios —muchos de los cuales sólo Dios conoce— se debe en parte que todavía sea posible una cierta amistad entre África y Europa».

Pero, de hecho, se exportó el catolicismo occidental a aquella región.

«Hoy somos muy conscientes de este problema —me dice—. Pero entonces, ¿qué otra cosa podían hacer aquellos misioneros sino comenzar con el único catecismo que conocían? No nos olvidemos tampoco de que todos hemos recibido la fe "del extranjero": nos llegó desde su origen semita, de Israel, por mediación del helenismo. Y esto lo sabían muy bien los nazis, que trataron de extirpar el cristianismo de Europa precisamente por su carácter "extranjero"».

Un evangelio para África

También para él «son muy válidos los interrogantes que se plantean muchos en el Tercer Mundo, y sobre todo en África: ¿cómo puede el cristianismo llegar a ser una expresión propia nuestra? ¿Cómo puede llegar a entrar por completo en nuestra identidad? ¿En qué medida puede resultar obligatoria su expresión cultural histórica? ¿En qué medida puede —por así decirlo— recomenzar de nuevo su historia? ¿Nuestro propio Antiguo Testamento, en lugar de estar en la historia del pueblo judío, ¿no estaría, quizás, en la historia dolorosa de nuestro pueblo y de sus formas religiosas tradicionales?»

¿Cómo enjuicia el cardenal las respuestas que los africanos empiezan a dar a estos interrogantes?

Dice: «Los problemas han sido planteados claramente, pero hay que decir que la esperada *teología africana o african theology* es por ahora, un programa más bien que una realidad. Si se considera atentamente, todavía cabe añadir que muchísimo de lo que es presentado como "africano" es en realidad una importación europea, y tiene mucha menos relación con las auténticas tradiciones africanas que la misma tradición cristiana clásica. Esta última, en realidad, se encuentra más próxima a las ideas fundamentales de la humanidad y al patrimonio básico de la cultura religiosa humana en general que las tardías construcciones del pensamiento europeo, con frecuencia distanciadas de las raíces espirituales de la humanidad».

Si he entendido bien, esto es una defensa del valor "universal" de la reflexión cristiana, tal como ha sido realizada en Occidente.

«Hay que reconocer —precisa— que ningún camino puede ya retrotraer a una situación cultural anterior a los resultados del pensamiento europeo, aceptados desde hace tiempo en el mundo entero. Por otra parte, también hay que reconocer que no existe la

tradición africana “pura” en cuanto tal; ésta se encuentra muy estratificada y, por lo tanto —debido a los diversos estratos y a sus distintas procedencias—, llega a ser a veces incluso contradictoria».

«Ahora bien —continúa—, el problema está en qué es lo auténticamente africano (y que, por lo tanto, hay que defender contra la falsa pretensión de universalidad de lo que es meramente europeo) y, a la inversa, qué es lo verdaderamente universal, aunque venga de Europa. La solución de este problema no le corresponde solamente al razonamiento humano, sino —como siempre— también al criterio de la fe, que juzga todas las tradiciones todos los patrimonios, tanto los nuestros como los ajenos. Además, hay que guardarse de opciones y decisiones apresuradas. El problema no es meramente teórico, y para resolverse necesita también de la vida, del sufrimiento, del amor de toda la comunidad creyente. Hay que tener siempre presente el gran principio católico, hoy olvidado: el sujeto de la teología no son los teólogos individualmente considerados, sino toda la Iglesia entera».

Se sabe de una cierta inquietud de la Congregación a causa de una “Unión Ecuménica” de teólogos africanos, que reúne a estudiosos autóctonos de todas las confesiones.

«La Unión de los teólogos a la que se refiere —me dice— plantea ciertamente algunos interrogantes. Existe el riesgo (al igual que en otras iniciativas actuales en diversas partes del mundo) de que al buscar una comunidad “ecuménica” se olvide el valor de la gran comunidad católica en favor de pequeñas comunidades culturales de ámbito nacional. En tal Unión puede darse que la identificación con lo que parece ser “africano” deje en la penumbra la identificación con lo que es católico. Y considero válido todo lo dicho, aunque —le repito— África es un continente tan complejo que no puede quedar encerrado en un esquema general».

Hace ya algún tiempo que desde varios sitios —incluso por parte de algunos obispos católicos— se impulsa la idea de convocar un gran Concilio Africano.

«Ciertamente, pero esta idea no tiene todavía una fisonomía precisa. Ha sido lanzada por la Unión de los teólogos, de la que hablábamos hace un momento, y ha ido encontrando cada vez más adhesiones, incluso entre algunos obispos, aunque con algunos retoques y precisiones. América Latina, con las reuniones de Medellín y de Puebla, ha mostrado en concreto que el trabajo de los obispos de un continente puede contribuir sustancialmente a la clarificación de los problemas fundamentales y a un correcto cumplimiento de la actividad pastoral. Por lo tanto, parece muy posible —a partir de las experiencias obtenidas en otras regiones— elaborar una figura jurídica y teológica

que pueda dar pleno sentido a la idea de un Concilio (o, más exactamente, de un Sínodo) africano».

¿Cuáles son los problemas que, en lo que respecta a la amplia y dinámica región africana, se encuentran principalmente en el foco de atención?

«Se encuentran sobre todo en el campo de la teología moral, de la liturgia y de la teología de los sacramentos. Por ejemplo, se discute sobre el modo de llevar a cabo la transición desde la poligamia tradicional a la monogamia cristiana, sobre las formas de contraer el matrimonio y sobre la aceptación de las tradiciones africanas en la liturgia y en la devoción popular».

Comencemos con la poligamia. ¿De qué se trata en rigor?

«Es evidente que en la conversión de los polígamos al cristianismo surgen problemas jurídicos y humanos graves. Desde luego, no debe confundirse la poligamia con una libertad sexual en el sentido del mundo occidental. Se trata de una figura, jurídica y socialmente ordenada, que regula las relaciones de hombre, mujer e hijos. Pero desde la óptica cristiana es una figura moralmente deficiente, que no responde a la esencia de las relaciones hombre-mujer. Recientemente, teólogos, sobre todo europeos, han desarrollado la tesis de que también la poligamia puede ser una figura cristiana de matrimonio y familia. Pero los obispos africanos y la mayoría de los teólogos ven con claridad que ésta no sería una positiva “africanización” del cristianismo, sino la fijación en un estadio de evolución social superado por el Evangelio».

¿Y en cuanto a los otros problemas?

«Si en el caso de la poligamia se trata de una discusión con grupos marginales, aunque agresivos, resulta, en cambio, mucho más serio el problema de la conexión entre la forma sacramental del matrimonio cristiano y la estipulación del matrimonio según los usos tribales; sobre ello se discutió ampliamente en el Sínodo de los obispos en 1980. Otro tema de discusión que cobra cada vez más importancia se refiere a si el culto de los antepasados debe entrar de algún modo en la estructura cristiana de la fe. Se discute también en qué medida y de qué modo puedan entrar algunos elementos de la tradición local en otros sacramentos. además de en el matrimonio».

“Uno solo es el Salvador”

Hemos hablado sobre los misioneros de ayer y sobre el catolicismo ya implantado, aunque con sus problemas. Sin embargo, en estos años de posconcilio parece que el debate haya atacado las

razones mismas del esfuerzo actual de la Iglesia respecto a los no cristianos. No es ningún misterio que una crisis de identidad, quizás una pérdida de motivación, se ha ensañado con particular crudeza entre los misioneros.

La respuesta del cardenal no está exenta de preocupaciones: «Es doctrina antigua, tradicional en la Iglesia, que todo hombre está llamado a la salvación, y ciertamente puede salvarse obedeciendo sinceramente a los dictados de su propia conciencia, aunque no sea miembro visible de la Iglesia católica. Esta doctrina, que —repito— era ya pacíficamente aceptada, ha sido enfatizada excesivamente a partir e aquellos años del Concilio, apoyándose en algunas teorías como la del "cristianismo anónimo". De este modo se ha llegado a sostener que se da siempre la gracia cuando uno —seguidor de cualquier religión o simplemente no creyente se limita a aceptarse a sí mismo como hombre. Según estas teorías, lo que el cristiano tendría de característico sería la toma de conciencia sobre esa gracia que, por lo demás, estaría en todos, bautizados o no. Disminuido el carácter esencial del bautismo, se ha llegado a poner un énfasis excesivo en los valores de las religiones no cristianas, que algún teólogo llega a presentar no como vías *extraordinarias*de salvación, sino incluso como caminos *ordinarios*».

¿A qué consecuencias ha llevado esto?

«Tales hipótesis obviamente han frenado en muchos la tensión misionera. Algunos han comenzado a preguntarse: "¿Por qué inquietar a los no a cristianos, induciéndoles al bautismo y a la fe en Cristo, si su religión es *su* camino de salvación en su cultura y en su región?" De este modo se olvida, entre otras cosas, la relación que el Nuevo Testamento establece entre *salvación y verdad,* cuyo conocimiento (lo afirma Jesús de un modo explícito) libera, y por lo tanto salva. O, como dice San Pablo: "Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad". Y esta verdad, prosigue el Apóstol, consiste en saber "que uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos" (1 Tim 2,4-7). Esto es lo que tenemos que seguir anunciando —con humildad, pero con fortaleza— en el mundo actual, siguiendo el ejemplo y el estímulo desafiante de las generaciones que nos han precedido en la fe».

—oOo—